Page 127, ligne 33, *lire :* séances d'audition spirituelle.
Page 137, note 1, ligne 1, *lire :* le terme koranique.

N° de juillet-août et sept-oct. 1962.

Page 191, lignes 18 et 19, *lire :* Pirna, *au lieu de :* Pirra.
Page 201, ligne 9, *lire :* acceptions, *au lieu de :* acceptations.
ligne avant dernière, *lire :* réceptacle *au lieu de :* réceptable.
Page 214, ligne 28, *lire :* que c'est Guénon qui a proposé ou, en tout cas, imposé.
Page 220, ligne 1, *rétablir : pneuma*).
Page 221, ligne 14, *lire :* relève plus *du* domaine de la théologie.
Page 227, *intervertir les lignes* 4 *et* 5.
ligne 15, *rétablir : el-Hadharât el-ilâhiyah el-khams.*
Page 228, note, ligne 4, *rétablir : Shûnya.*
Page 229, ligne 11, *rétablir : Hâhût.*
Page 230, 6e ligne d'en bas (texte), *lire :* formelle, *au lieu de :* formel.
note, ligne 3, *lire :* tous, *au lieu de :* sous.

N° de novembre-décembre 1962.

Page 256, ligne 2 de la note 1, *lire :* qu'elle rassemble le dispersé, *halizéin.*

LIVRES REÇUS

Luc Benoist — *L'Esotérisme.* Presses Universitaires de France, 1963.
J. Evola — *Il Mistero del Graal.* Ceschina, Milano.

REVUES REÇUES

Asiatische Studien, Etudes Asiatiques, Francke Verlag, Bern. 1-2, 1962.
France-Asie, vol. XVIII, N. 172, mars-avril 1962.
Al-Muslimûn, Issue 9, Jumada I - 1383 (Oct. 1962).
Nova et Vetera, XXXVII, N. 2, avril-juin, N. 3, juillet-septembre et N. 4, octobre-décembre 1962.
Il Ghibellino, VIII, Anno IV, N. 1 Giugno 1962 et IX - X, Anno V, N. 1 Gennaio 1963.
Cahiers du Sud, 49e année, N. 362-1962.
Le Symbolisme, N. 359, janvier-mars 1963.
Bibliographie de la Philosophie, Bull. Trim. *La Philosophie Française (1958-1961).* Hommage à la mémoire de Gaston Berger. Réuni et publié par Gilbert Varet. Vrin, 1961.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 12-1962

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

64e Année — Janvier-Février 1963 — N° 375

L'HOMME ET LA CERTITUDE

Il y a une certitude d'intellection et une certitude de grâce : la première est métaphysique et directe, et la seconde, théologique et indirecte ; aucune des deux ne peut être infirmée du dehors. Si la certitude théologique — c'est-à-dire s'identifiant subjectivement à des formes ou des symboles — peut être définie comme telle et dans ses limites à partir de la certitude métaphysique, c'est précisément parce que cette dernière ne vient jamais du dehors mais se situe au contraire au centre même de toute certitude.

La certitude parfaite, qui repose sur l'intuition intellectuelle et la transparence métaphysique des phénomènes, est toujours une participation à « ce qui est » ; elle est par définition inébranlable extrinsèquement, même si intrinsèquement elle est limitée et, de ce fait, susceptible d'approfondissement *ab intra.* La certitude est une évidence d'être, laquelle ne saurait se discuter ; elle dira *sum ergo cogito,* et non *cogito ergo sum.*

La certitude métaphysique a presque toujours comme point de départ contingent et indirect la certitude de grâce, comme celle-ci à son tour comporte souvent — et même toujours chez les théologiens — une part de certitude métaphysique ; il y a, entre les deux certitudes, une différence de principe, mais non, en fait, une séparation totale. La gnose ne saurait s'actualiser sans la Révélation et le symbolisme de celle-ci, et la foi ne saurait guère se priver totalement des évidences de l'Intellect.

Mais il y a aussi les pseudo-certitudes ; elles s'appuient sur des évidences fragmentaires — la matière par exemple ou telle autre expérience limitée — qu'elles érigent pratiquement en réalité autonome ; ces fausses certitudes ne vont pas sans suicide intellectuel ni sans durcissement passionnel, quelles que soient les allures qu'elles affectent pour mieux pouvoir se prémunir contre l'immense incertitude qui les étreint de toutes parts.

*
* *

L'intelligence humaine se caractérise essentiellement par son caractère central et intégral, à savoir par sa capacité de concevoir l'Absolu, d'où une autre capacité, celle d'objectivation, laquelle coïncide avec le sens du relatif. En dehors de la contemplation de l'Absolu d'une part et de la pénétration intellective — en fonction de l'Absolu — des contingences d'autre part, l'homme vit au-dessous de son intelligence et, par conséquent, au-dessous de l'humain. Qui dit homme, dit intelligence capable d'Absolu et d'objectivation ou de relativisation ; l'animal n'a ni le sens de l'Absolu ni par conséquent celui de la contingence.

L'intelligence capable d'absolu comporte nécessairement le libre arbitre ; la volonté est libre dans la mesure où l'intelligence est intégrale ; or celle-ci est intégrale chez l'homme, indépendamment de ses obscurations accidentelles ; autrement dit, tout homme sain d'esprit possède le sens de l'Absolu à un degré suffisant pour pouvoir faire usage de sa volonté en vue de la « seule chose nécessaire ». Si l'objet normal et ultime de l'intelligence (1) est le Principe, l'Absolu, l'Infini, l'objet normal de la volonté sera ce qui est conforme à cette suprême Réalité ; c'est dire que la fonction fondamentale ou quintessentielle de l'esprit est, d'une part le discernement entre le Réel et l'illusoire et d'autre part la concentration contemplative sur le Réel ; ou en d'autres termes : la vérité et l'union.

Tel contenant, tel contenu, et inversement : dans la nature un contenant est fait pour un contenu correspondant

(1) Dans ce cas, il s'agit, non plus de l'intelligence individuelle ou de la raison, mais de l'intellect, qui est universel ; il n'est « humain » qu'en ce sens que l'homme y a accès en principe.

et prouve la réalité de ce dernier, ce qui signifie, non que cette preuve soit nécessaire à tout entendement, mais qu'elle a son utilité secondaire et provisoire. Une matrice humaine prouve l'existence d'une semence humaine, comme une matrice féline prouve l'existence d'une semence féline ; de même l'intellect prouve son contenu essentiel ou total, à savoir la Réalité absolue et partant transcendante et, avec elle, les réverbérations de l'Absolu dans la contingence. La nature de notre intelligence totale ou intégrale prouve tout ce qui est intelligible.

Ce qui connaît la matière, et la connaissant la définit comme telle, ne peut être soi-même de la matière, ni par conséquent être soumis aux lois de cette dernière ; notre immortalité est donc évidente à « ceux qui ont des oreilles pour entendre ». Le sujet conscient est trop vaste et trop profond, ou trop réel, pour être à la merci d'un fait aussi contingent ou aussi accidentel que la mort.

L'homme, avons-nous dit, est capable de concevoir l'Absolu et de vouloir librement ; de même, par voie de conséquence, il est capable d'un amour dépassant les phénomènes et débouchant dans l'Infini, et d'une activité ayant son motif ou sa fin au-delà des intérêts terrestres. Les capacités spécifiquement humaines, ou le plus noblement et le plus totalement humaines, prouvent à leur manière ce qu'elles visent, comme les ailes d'un oiseau prouvent la possibilité de voler et par là même l'espace dans lequel l'oiseau vole.

La liberté de la volonté implique la possibilité du faux choix et, par conséquent, de l'obscuration passionnelle de l'intelligence ; car qui choisit l'illusion a intérêt à y trouver son bonheur, et l'homme devient ce qu'il choisit. Qui dit intelligence intégrale, dit liberté, et qui dit liberté, dit possibilité d'erreur, étant donné la relativité formelle dans laquelle nous nous situons (1) ; d'où la chute de la nécessité de la Révélation qui, elle, restitue la « Parole perdue ». Et la Révélation, qui est comme un « ressouvenir » de l'humanité, ou de telle humanité, prouve à sa manière

(1) Cette intelligence spécifiquement « humaine » est rationnelle, donc d'ordre individuel, car l'intellect ne peut se tromper dans sa fonction intrinsèque, qui est contemplative et d'ordre universel.

l'innéité de la Vérité totale et partant de toutes les vérités décisives.

*
* *

Nous pourrions aussi nous exprimer de la manière suivante : un animal fait preuve d'intelligence par la complexité de son adaptation à l'ambiance, et en un sens supérieur, par son genre de contemplativité, passive bien entendu, mais néanmoins rattachée à l'intellect universel ; l'homme, lui, prouve son intelligence — ou le caractère intégral de l'intelligence humaine — par la conscience qu'il a de la Réalité totale et de sa propre situation dans cette Réalité, puis par sa contemplativité, sa fixation dans l'*esse*, non dans le *facere*, quelle que soit son activité extérieure. Il y a là quatre aspects : compréhension, concentration, discernement, contemplation ; dans le dernier, « connaître » devient « être » (1). La compréhension conceptuelle est la porte du discernement, et la concentration, jointe à ce dernier, est la porte de la contemplation.

Il y a autour de l'homme la multitude vertigineuse des phénomènes ; l'intelligence parfaite sera de percevoir leur homogénéité et leur extériorité en fonction d'une unité transcendante et d'une intériorité : le monde apparaîtra alors, non comme un amas incohérent de phénomènes quasi absolus, mais comme un voile unique dans lequel les phénomènes sont tissés ; ils y sont reliés sans être confondus, distincts sans être séparés. Au centre se tient l'intelligence qui discerne et unifie, ou en d'autres termes, l'intelligence consciente du Principe ; ce n'est que grâce à cette conscience que le monde phénoménal peut apparaître dans son homogénéité substantielle et dans sa contingence, son extériorité, son néant.

A un point de vue quelque peu différent, lié à l'expérience du temps, — donc à la perspective de notre vie, — le monde phénoménal apparaîtra comme un fleuve au milieu duquel l'intelligence se tient comme un centre immobile ; elle s'identifie alors au présent permanent, à l'instant sacré qui appartient à Dieu ; elle est la conscience de l'éternité. Alors que l'homme profane est emporté par

(1) Car dans cette dernière fonction, la raison est dépassée et l'intellect entre en action.

la vie, comme il est écartelé par les choses, le sage est dans l'infini centre qui contemple les choses, et dans l'éternel instant qui regarde passer la vie.

Ces deux dimensions spirituelles ont aussi leur application purement intérieure, c'est-à-dire que l'âme elle-même est le monde et la vie, le « voile de *Mâyâ* » et le « fleuve des phénomènes » ; elle s'étend et en même temps se déroule devant le regard impersonnel et inviolable de l'Intellect qui, lui, est à la fois au centre et dans le présent, et qui s'actualise dans le « souvenir de Dieu » et sur la base du discernement métaphysique entre la Réalité totale et ses réverbérations contingentes, et illusoires au regard de l'Absolu. Pour l'Intellect, ou pour l'acte spirituel qui lui est conforme, il n'y a pas de différence entre l'extérieur et l'intérieur : l'extérieur aussi est intérieur, puisque l'âme est partout l'âme, à l'échelle macrocosmique comme dans le microcosme, et l'intérieur à son tour a un aspect d'extériorité parce que les phénomènes sont partout les phénomènes, en nous-mêmes et autour de nous. Pratiquement — et « alchimiquement » — il est donc impossible de parler du monde et de la vie sans envisager également l'âme et le flux de la pensée ; le monde est l'âme, et l'âme est le monde. Il en résulte — et c'est en cela que réside tout l'intérêt d'une distinction qui pourrait apparaître comme un pléonasme — qu'en agissant sur l'intérieur, nous agissons sur l'extérieur : nous tenons et le monde et notre vie dans notre âme. Cependant : quand nous parlons du « monde », la question de savoir si nous pensons à l'extérieur ou à l'intérieur n'a pas à se poser, car les choses externes sont avant les internes ; notre ambiance terrestre existait avant notre naissance, et un arbre existe avant notre regard qui le perçoit. Le monde, c'est toujours *a priori* le milieu d'existence qui nous entoure ; ce n'est jamais — sauf réserve expresse — notre seul cosmos intérieur. L'argument que le monde objectif s'identifie pratiquement aux sensations du sujet est ici sans valeur, étant donné que ces sensations — et l'intelligence qui les gouverne — nous transmettent précisément le phénomène d'objectivité, conformément au rapport réel ; le nier reviendrait à mettre en question toute possibilité de connaissance.

Si le sage sait que le monde entier est contenu qualitativement dans le centre, et la vie dans l'instant présent,

— dans l'intelligence pure ou, ce qui revient au même, dans le souvenir de Dieu, — il voit également dans toute forme la simplicité primordiale ou principielle : toute complexité développe — ou brouille au besoin — un signe simple, image du Principe d'abord et du cosmos ensuite, tel le cercle ou la sphère, le carré ou le cube, ou la spirale, l'étoile, la rosace ; par conséquent, toute forme est un dérivé de l'un des types de la forme primordiale, — un dérivé ou une dégénérescence, mais jamais une possibilité autre. Et de même : si le sage voit ainsi la simplicité dans la complexité et à travers elle, il perçoit également l'unité dans la multiplicité, qui n'en est qu'une répétition et un déplacement ; outre que chaque nombre — au sens pythagoricien et qualitatif — exprime un aspect interne de l'unité, la quantité comme telle ne fait que manifester, ou projeter au-dehors, l'illimitation intrinsèque de l'Un. Enfin, il y a la matière : elle peut avoir toutes les consistances et valeurs possibles, mais elle se réduit toujours à la substance pure, dont elle n'est qu'une coagulation grossière et sensorielle ; il faut donc voir en toute matière et à travers elle la substance de base, l'invisible éther qui, lui, manifeste à son tour, mais en mode synthétique, non diversifié, la Substance universelle et créatrice dont toutes les choses procèdent.

*
* *

La vie humaine est jalonnée d'incertitudes ; l'homme se perd dans l'incertain au lieu de s'en tenir à ce qui dans son destin est absolument certain, à savoir la mort, le Jugement, l'Eternité. Mais il y a encore une quatrième certitude, immédiatement accessible celle-ci à l'expérience humaine : le moment présent, dans lequel l'homme est libre de choisir le Réel ou l'illusoire, et de déterminer ainsi pour lui-même la valeur des trois grandes certitudes eschatologiques. La conscience du sage se fonde sur ces trois points de repère, directement ou d'une manière indirecte et implicite, par le « souvenir de Dieu ».

Mais il faut encore prendre en considération, après la dimension de succession, celle de simultanéité, qui se fonde sur le symbolisme spatial : le monde autour de nous est rempli de possibilités s'offrant à notre choix, que nous le veuillons ou non ; il est donc rempli d'incertitudes, non plus successives comme dans le flux de la vie, mais

simultanées comme les choses que nous offre l'espace. Or qui veut résoudre ces incertitudes doit, ici encore, s'en tenir à ce qui est absolument certain, et c'est ce qui est au-dessus de nous, à savoir les prolongements supérieurs ou les prémisses ontologiques de notre être, ou en d'autres termes : le Paradis ; Dieu comme Etre, Créateur, Révélateur et Sauveur, donc le « Dieu personnel » ; puis Dieu dans son Essence surontologique et suprapersonnelle, ou Dieu en tant que Soi, au-delà de toute détermination par *Mâyâ*. Mais ici-bas même, il y a quelque chose qui, en face des possibilités multiples et étourdissantes du monde, est absolument certain, — quelque chose dont les formes sacrées sont comme des extériorisations, — et c'est la vérité métaphysique et le « souvenir de Dieu », ce centre qui est en nous-même et qui nous situe, dans la mesure où nous y participons, sous l'axe « vertical » du Ciel, de Dieu, du Soi.

L'homme se trouve dans l'espace et dans le temps, dans le monde et dans la vie, et ces deux situations comportent pour lui deux axes eschatologiques et spirituels, statique et « vertical » le premier, et dynamique et « horizontal » — ou plus ou moins temporel — le second ; c'est ainsi que la contingence, dans l'esprit du contemplatif, se conçoit en fonction de l'Absolu, se rattache à lui et ramène à lui. Mais ces divers points de repère, précisément, n'interviennent que dans la mesure ou le sage a nécessairement conscience des situations contingentes ; ils marquent sa façon d'envisager sa propre relativité. Dans tout ce contexte se situe, mais sans y être « localisé » d'une manière quelconque, et en parfaite indépendance, ce mystère où connaître est être, et être connaître ; nous voulons dire que ces certitudes de « succession » et de « simultanéité », de « vie » et de « monde », forment le cadre nécessaire de la contemplation ; elles sont commes les points de repère nous permettant de nous libérer et du monde et de la vie, ou nous facilitant cette libération. En fait, l'exotérisme, qui est la base nécessaire de l'ésotérisme, n'envisage pas autre chose, en fin de compte, que ces éléments qui concernent nos fins dernières, à savoir le Ciel et Dieu, ou la mort, le Jugement et l'Eternité, et nos attitudes terrestres conformes à ces réalités.

Ce qu'il importe de comprendre ici, c'est que l'actua-

lisation de la conscience de l'Absolu — le « souvenir de Dieu » ou la « prière » en tant qu'elle confronte fondamentalement la créature et le Créateur — anticipe toutes les stations des deux axes : elle est déjà une mort et une rencontre avec Dieu et elle nous situe déjà dans l'Eternité ; elle est déjà quelque chose du Paradis et même, dans sa quintessence mystérieuse et « increée », quelque chose de Dieu. L'oraison quintessentielle fait sortir et du monde et de la vie, et elle confère par là même au voile des apparences et au courant des formes une sève nouvelle et divine, et un sens nouveau à notre présence dans le jeu des phénomènes. Et ceci est une clef d'or pour toute spiritualité, qu'on le comprenne ou non : ce qui n'est pas ici, n'est nulle part ; et ce qui n'est pas maintenant, ne sera jamais. Ce qu'est cet instant, où je suis libre de choisir Dieu, c'est ce que sera la mort, le jugement, l'éternité. Et dans ce centre, cet « ici » divin que je suis libre de choisir en face de ce monde immesurable et multiple, je suis déjà dans la Béatitude, auprès de Celui qui crée et qui sauve, et dans l'indivisible Réalité.

***

Nous avons vu que le monde, la vie, l'existence humaine, se présentent pratiquement comme une hiérarchie complexe de certitudes ou d'incertitudes. Si l'on nous demandait ce que l'homme, placé dans ce monde d'énigmes et de flottements qui est le sien, doit faire avant tout, nous répondrions qu'il y a là quatre choses à faire ou quatre joyaux à ne jamais négliger : premièrement, accepter la vérité ; deuxièmement, en avoir toujours conscience ; troisièmement, éviter ce qui est contraire à la vérité et à la conscience permanente de la vérité ; et quatrièmement, accomplir ce qui leur est conforme. Toute religion et toute sagesse se laisse réduire, extrinsèquement et humainement, à ces quatre lois : dans toute tradition, nous voyons en effet une vérité immuable, puis une loi d' « attachement au Réel », de « souvenir » ou d' « amour » de Dieu, et ensuite des prohibitions et des injonctions ; et nous avons là un réseau de certitudes élémentaires qui encadre et résoud l'incertitude humaine, et qui réduit ainsi tout le problème de l'existence terrestre à une géométrie simple et primordiale.

Frithjof SCHUON

Un Symboliste contemplatif du moyen-âge :

RICHARD DE SAINT-VICTOR

Parmi les hommes spirituels du moyen-âge occidental, Richard de Saint-Victor, que l'on appela « Magnus Contemplator », apparaît comme un cas de sainteté par excellence intellectuelle, ayant une expérience profonde de la contemplation pure et disposant, de surcroît, de la faculté de communiquer cette expérience. Son influence doctrinale fut considérable et durable (1), et nul ne put mettre en doute la parfaite rectitude de sa pensée, ni l'orthodoxie de son œuvre (2).

Mais d'abord qui est Richard de Saint-Victor ? Selon une biographie d'un Victorin du XVII[e] siècle qui compilait lui-même des éléments plus anciens, Richard serait né dans le premier quart du XII[e] siècle en Angleterre ou en Ecosse et serait venu très jeune en France, attiré sans doute par la renommée de spiritualité et d'intellectualité de l'abbaye parisienne de Saint-Victor. Il y reçut l'enseignement de Hugues de Saint-Victor, enseignement consacré à l'exégèse, la

(1) Dante, au XIII[e] siècle, dans le chant X du *Paradis*, met Richard au nombre des Sages qui forment une couronne de feu autour du poète et de sa Dame. Parmi eux se trouvent, avec Richard, Saint Thomas, Albert le Grand, Pierre Lombard, Boèce, Gratien, etc. Au XVI[e] siècle, Lefèvre d'Etaples, voulant donner aux chrétiens, la possibilité de lire en langue « vulgaire » non seulement les Ecritures mais les textes les plus importants des Pères et des Docteurs de l'Eglise, publia entre autres le *De Trinitate* de Richard de Saint-Victor.

(2) Cf. J. Chatillon dans Introduction (page VII) à Richard de Saint-Victor, *Sermons et Opuscules spirituels inédits* (Desclée de Brouwer, 1951) dont il sera encore question plus loin dans une de nos notes.

vie contemplative et la théologie. L'empreinte de Hugues fut très forte chez Richard et tout naturellement, beaucoup des thèmes de pensée du premier se retrouvèrent chez le second. Ces thèmes de pensée étaient d'ailleurs inspirés souvent de l'œuvre de Saint-Augustin, dont les Victorins suivaient la Règle : trichotomie corps-âme-esprit, l'esprit ou *mens* étant lui-même lieu d'illumination et portant dans son « repli intérieur » (*sinus mentis*) l'*intellectus* qui connait intuitivement, en s'identifiant avec elles, les réalités supratemporelles; on y retrouve de même l'opposition antithétique, et de résonance très augustinienne, de l'homme extérieur et de l'homme intérieur, et au plus profond identifié à la *mens* (1). On retrouve aussi la marque platonicienne et plotinienne, transmise indirectement par la lecture assidue de l'œuvre de Saint-Augustin; ainsi le « Connais-toi toi-même » delphique, repris par Platon, est l'un des thèmes majeurs de la montée de l'esprit et de son « transport » (*excessus*), thème symbolisé dans les écrits de Richard par la Montagne moïsiaque sur laquelle et au-dessus de laquelle se donnent à contempler les choses invisibles.

Richard devint très rapidement lui-même un instructeur spirituel et un auteur important. Son œuvre maîtresse est un ouvrage immense comportant deux parties : d'abord « La préparation de l'âme à la contemplation » ou *Benjamin Mineur,* et ensuite, « La grâce de la contemplation » ou *Benjamin Majeur* (2).

Cet ouvrage est un « moment » important au moyen-âge, car il est l'un des premiers efforts techniques pour décrire la progression de l'esprit, depuis les premières disciplines de la vie affective jusqu'à la consommation de la vision illuminative.

(1) Cf. Hugues de Saint-Victor : *La contemplation et ses espéces*, publié par Roger Baron, Desclée de Brouwer, 1955, texte latin sans traduction, mais dont les notes sont très riches.

Voir aussi de Roger Baron : *Sciences et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Lethielleux, 1957.

(2) Ce texte se trouve dans la *Patrologie Latine* de Migne, tome 196.

« Pèse la grandeur, écrit Richard (1), fais attention aux merveilles que connaîtra par sa vision divine (*videndo divinitus*) celle qui (2), en un long regard et un immense émerveillement et dans l'immensité de cet émerveillement, parvient enfin à l'évanouissement (*defectus*) de son propre esprit (*spiritus*). Voici l'ordre par lequel elle progresse et comment elle parvient enfin à « l'issue » (*exitus*) finale : d'abord elle cherche et elle écoute; ensuite, elle voit et elle comprend (*intelligit*) ; enfin, elle est frappée de stupeur (*obstupescit*) et défaille (*deficit*). Elle interroge ce qu'elle étudie, elle contemple ce qu'elle admire, elle est stupéfaite au point de sortir (*excidere*) de l'esprit et de mourir à l'esprit. »

Tels sont, brièvement énumérés, les degrés du « soulèvement » de l'esprit (*sublevatio mentis*) et de son anéantissement (*adnihilatio mentis*).

Le passage que nous allons traduire plus loin, constitue une conclusion, qui est aussi un résumé du *Benjamin Majeur* comme l'indique Richard dans le sous-titre qu'il donne à ce fragment : « Quelques allégories du Tabernacle de l'Alliance avec un très bref résumé de l'ouvrage « La grâce de la contemplation ».

Nous nous sommes servi pour cette traduction du texte de la Patrologie Latine (3). Il est certainement mauvais, et comporte des fautes graves qui plongent le traducteur dans la perplexité, mais, tel qu'il est, il nous permettra tout de même d'introduire les lecteurs des *Etudes Traditionnelles* à la pensée de Richard et de mettre l'accent sur une technique et une terminologie très précises de la vie contemplative

(1) *Benjamin Majeur*, Livre V, ch. XII, P.L. 196-181.

(2) Il s'agit ici de la Reine de Saba contemplant la Sagesse de Salomon, ou, autrement dit, de l'âme devant la révélation.

(3) Les œuvres de Richard, malgré leur importance dans l'histoire spirituelle du moyen-âge, n'ont jamais été traduites avant l'époque contemporaine. Actuellement même on ne dispose à cet égard que des « *Sermons et Opuscules spirituels inédits* », déjà mentionnés, publiés chez Desclée de Brouwer, en 1951, par J. Chatillon et W.J. Tulloch, et traduits par J. Barthélemy, ainsi que du traité de *La Trinité*, publié et traduit aux Éd. du Cerf en 1959, par G. Salet.

au XII[e] siècle. En complément, nous donnerons par la suite une traduction des titres des chapitres des deux Benjamin, de manière à permettre à nos lecteurs d'avoir, à cette occasion, une vue d'ensemble de cette œuvre et même de suivre le développement de la pensée de Richard et du symbolisme employé par lui.

Tout au long de son *Benjamin,* l'auteur ne perd jamais de vue le symbolisme de l'Arche d'Alliance qui a offert à tout le moyen-âge chrétien, à la suite de Saint-Paul, de Philon d'Alexandrie à Ruysbroek, une typologie des mystères divins, de même que Moïse, gravissant la Montagne, leur a suggéré le « type » du contemplatif.

Dans ces Allégories du Tabernacle, Richard va maintenant appliquer toute son attention à la signification pratique et théorique de l'Arche et en distinguer tous les détails. Il s'appuie pour son exposé sur le texte de la Vulgate que nous donnons ici pour plus de clarté; au chapitre XXV de l'Exode (v. 10 à 22), Dieu ordonne aux enfants d'Israël de construire une Arche :

« Ils feront une arche de bois d'acacia; sa longueur sera de deux coudées et demi, sa largeur d'une coudée et demie. Tu la revêtiras d'or pur, en dedans et en dehors, et tu y feras une couronne d'or tout autour. Tu fondras pour elle quatre anneaux d'or, que tu mettras à ses quatre angles, deux anneaux d'un côté et deux anneaux de l'autre. Tu feras des barres de bois d'acacia, et tu les revêtiras d'or. Tu passeras les barres dans les anneaux sur les angles de l'arche. Les barres resteront dans les anneaux de l'arche, et n'en seront point retirées. Tu mettras dans l'arche le témoignage que je te donnerai.

« Tu feras un propitiatoire d'or pur; sa longueur sera de deux coudées et demie, et sa largeur d'une coudée et demi. Tu feras deux chérubins d'or; tu les feras d'or battu, aux deux extrémités du propitiatoire. Fais un chérubin à l'une des extrémités et un chérubin à l'autre extrémité; vous ferez les chérubins sortant du propitiatoire à ses deux extrémité. Les chérubins auront leurs ailes déployées vers le haut,

couvrant de leurs ailes le propitiatoire, et se faisant face l'un à l'autre; les faces des chérubins seront tournées vers le propitiatoire. Tu mettras le propitiatoire au-dessus de l'arche et tu mettras dans l'arche le témoignage que je te donnerai. Là je me rencontrerai avec toi et je te communiquerai, de dessus le propitiatoire, du milieu des deux chérubins qui sont sur l'arche du témoignage, tous les ordres que je te donnerai pour les enfants d'Israël.

« Tu feras une Table de bois d'acacia; sa longueur sera de deux coudées, sa largeur d'une coudée, et sa hauteur d'une coudée et demie. Tu la revêtiras d'or pur, et tu y mettras une Couronne d'or tout autour. Tu lui feras à l'entour un châssis d'une palme, et tu feras une Couronne d'or pur au châssis, tout autour. Tu feras pour la Table quatre anneaux d'or; et tu mettras les anneaux aux quatre Angles de la Table, à chaque pied. Les Anneaux d'or seront sous la Couronne, pour recevoir les Barres qui doivent porter la Table.

« Tu feras les Barres de bois d'acacia, et tu les revêtiras d'or; elles serviront à porter la Table...

« Tu feras un Chandelier d'or pur; le Chandelier avec son pied, et sa tige, sera fait d'or battu... Regarde, et fais selon l'Exemplaire qui t'a été montré sur la Montagne. »

On se rappelle que dans l'Epître aux Hébreux, chap. XIX, Saint Paul en décrivant l'Arche fait un transfert de la réalité objective du Tabernacle et de tout ce qui l'entoure, vers l'intériorité du Christ-Homme dont le cœur-esprit est le Saint des Saints, le lieu où la Présence divine se manifeste, ce qui a pour résultat logique de faire apparaître le culte de l'Ancienne Alliance comme « charnel », « caduc » et « aveugle ». Le culte d'Israël était considéré ainsi comme passé dans l'intériorité du culte chrétien. Le moyen-âge chrétien n'a pas cessé de méditer ce thème symbolique comme celui de toute l'histoire sacrée du peuple d'Israël, lui redonnant une nouvelle vie par là-même.

C'est ce que fait Richard lui-même dans le texte que nous traduisons maintenant.

Hélène Merle.

QUELQUES ALLÉGORIES DU TABERNACLE DE L'ALLIANCE

Avec un très bref résumé de l'ouvrage "LA GRACE DE LA CONTEMPLATION"

Nonnulae allegoriae tabernaculi fœderis cum recapitulatione brevissima contentorum in prœfato opere **DE GRATIA CONTEMPLATIONIS**

de Richard de SAINT-VICTOR

Par le Tabernacle de l'Alliance, comprends l'état de perfection. Là où est la perfection de l'esprit (*animus*), là est aussi l'inhabitation de Dieu. Plus on s'approche de la perfection, et plus l'esprit (*mens*) est allié (1) étroitement à Dieu.

Le Tabernacle lui-même doit avoir autour de lui un Vestibule. Par le Vestibule, comprends la discipline du corps, et par le Tabernacle la discipline de l'esprit (*mens*). Là où manque la discipline extérieure, la discipline intérieure ne peut certes être gardée.. Ainsi la discipline du corps est certainement inutile sans la discipline de l'esprit. Le Vestibule était à découvert et en plein air, de même la discipline corporelle est visible à tous. Mais ce qui était dans le Tabernacle n'était pas visible du dehors. De même, personne ne connaît ce qui est à l'intérieur de l'homme, si ce n'est l'Esprit de l'homme qui est en lui (2). La nature (*habitus*) de l'homme intérieur se divise en raison et intellect. La nature raisonnable est connue par le Tabernacle extérieur (le Saint) et la nature intellec-

(1) Le verbe employé ici (*foederari*) sous-entend le symbolisme de l'Arche, car *foedus* signifie Alliance.
(2) Ier Ep. aux Corinthiens II, v. 11.

tuelle par le Tabernacle intérieur (le Saint des Saints). Nous appelons raison (*sensus rationalis*) la faculté par laquelle nous discernons nos caractères propres ; et nous appelons ici intellect (*sensus intellectualis*) celle par laquelle nous sommes élevés à la contemplation (*speculatio*) des réalités divines (3).

L'homme sort du Tabernacle vers le Vestibule par la pratique des œuvres. L'homme pénètre dans le premier Tabernacle, quand il retourne à soi-même. Il entre dans le second Tabernacle, quand il se transcende soi-même (*transcendit seipsum*). En se transcendant totalement, il est élevé en Dieu. Dans le premier Tabernacle, l'homme est attaché à la considération de soi, et dans le second, à la contemplation de Dieu (*contemplatio Dei*). Voici pour ce qui est du Vestibule, du premier et du second Tabernacle.

Ces vestibules dont nous venons de parler avaient cinq objets sacrés : le Vestibule (proprement dit) n'en avait qu'un, de même que le Saint des Saints, et le Saint avait ce qui restait (les trois autres). Dans le Vestibule du Tabernacle se trouvait l'Autel des Holocaustes. Dans le Saint le Chandelier, la Table et l'Autel de l'Encens. Dans le Saint des Saints se trouvait l'Arche du Témoignage (4).

L'Autel extérieur (des Holocaustes) (symbolise) l'ascèse corporelle ; l'Autel intérieur (de l'Encens), l'ascèse de l'esprit (*contritio mentis*). Le Chandelier, la grâce du discernement (*discretio*) (5), la Table, la

(3) Voici ce que Richard dit de la *speculatio* et de ses rapports avec la *contemplatio* : « Bien que la *contemplatio* et la *speculatio* soient des termes souvent employés l'un pour l'autre et que l'Ecriture dissimule souvent l'un par l'autre, ou les implique l'un dans l'autre, cependant, nous appelons plus précisément et plus adéquatement *speculatio*, le fait de voir dans un miroir, et nous appelons *contemplatio* le fait de voir la vérité dans sa pureté sans aucune enveloppe » (*Benjamin Majeur*, l. V, ch. 14). La *speculatio* est donc ainsi une « contemplation indirecte ».
(4) L'Arche, dans l'Ecriture, porte plusieurs noms : Arche de Réunion, Arche du Témoignage, arche de l'Alliance, Maison du Seigneur...
(5) La *Discretio*, symbolisée ici par le Chandelier à sept branches était, dans le *Benjamin Majeur* symbolisée par Joseph, fils de Jacob, et signifiait la subtilité de la raison dans l'acte du jugement.

doctrine de la Lecture sacrée (*sacra lectio*) (6). par l'Arche de l'Alliance, comprends la grâce de la contemplation. Sur l'Autel extérieur (des Holocaustes), on brûlait la chair des animaux; de même par l'ascèse corporelle les désirs charnels sont anéantis. Sur l'Autel intérieur (de l'Encens), la fumée des arômates s'élevait pour le Seigneur; de même par l'ascèse du cœur, la flamme est mise au feu des désirs célestes. Le Chandelier est un porte-lumière; de même le discernement est la lampe de l'homme intérieur. Sur la Table est posée la nourriture avec laquelle les affamés peuvent se restaurer ; quant à la Lecture sacrée, elle est sans aucun doute la sustentation (*refectio*) des âmes. L'Arche est un coffre (*reconditorium*) d'or et d'argent, de même la grâce de la contemplation s'empare du trésor de la Sagesse d'en-haut.

Ainsi, l'œuvre bonne appartient à l'Autel extérieur (des Holocaustes), la méditation studieuse au Chandelier, et à la Table, la Lecture sacrée. A l'Autel intérieur (de l'Encens) la prière totalement consacrée (*oratio devota*). A l'Arche, la contemplation des œuvres divines. Telles sont les cinq pratiques par lesquelles se fait et s'achève notre justification.

Avec raison, l'Arche est appelée « Arche de la Sanctification », car en elle est symbolisée la consommation de notre justification. Tu sais maintenant quelle est l'occupation en cinq parties qui constitue la pratique de tout culte.

La pratique de l'œuvre bonne intéresse la discipline de l'homme extérieur. Quant aux autres pratiques, il est clair qu'elles concernent la discipline de l'homme intérieur.

L'Autel de l'Holocauste impose l'image de l'exercice corporel ; à bon droit, donc, se tient-il dans le Vestibule et apparaît-il ouvertement. Les autres objets du culte sont dans le Tabernacle, et demeurent cachés

(6) La *sacra lectio* ou *lectio divina* était naturellement la lecture des Ecritures. Elle avait une place d'honneur chez les Bénédictins, ainsi que chez les Victorins, alors que les écolâtres de Chartres lisaient avec plus d'empressement les philosophes et les auteurs antiques.

dans le secret. Par l'Arche d'Alliance, on comprend la grâce de la contemplation, qui, comme un gage de dilection, est accordée par le Seigneur à ceux qui L'aiment. Car la contemplation est la libre pénétration de l'esprit dans les spectacles de la Sagesse, pénétration accompagnée d'une admiration soutenue (7).

Les six genres de contemplation

Il y a six genres particuliers de contemplation, chacune ayant son caractère propre.

Deux ont pour objet les créatures visibles, deux les créatures invisibles, et les deux dernières ont pour objet les réalités divines.

Ceux auxquels il est donné de n'avancer que vers les deux premières, semblent avoir reçu les ailes de l'aigle. Ceux auxquels il arrive que soient données quatre ailes, ceux de ce degré, tu pourrais croire qu'ils ont quatre ailes (7 bis). Mais ceux qui se sont avancé vers tous les genres de contemplations, c'est comme s'ils avaient reçu six ailes, et l'on peut penser qu'ils ont chacun six ailes.

Les quatre premières concernent les choses visibles ou invisibles, et les deux autres les réalités divines. Les premières sont symbolisées par l'Arche, les deux dernières par la forme d'un ange. Remarque combien il est juste que les premières soient représentées par un travail humain (*humana fabrica*), tandis que les deux dernières le sont par l'image d'un ange.

Au premier genre de contemplation, il appartient, semble-t-il, d'amener les choses visibles à la « considération » et à l'« admiration » (8). Au second genre,

(7) Cette définition se trouve déjà au Livre IV du *Benjamin Majeur*. P.L. 196-670.

(7 *bis*) Texte peu clair : la traduction donne seulement le sens de base.

(8) La *speculatio prima* ou considération dépend de l'imagination ; la *speculatio secunda* suppose l'intelligence et a plus de subtilité. Quant à l'*admiratio*, elle est une phase capitale de l'itinéraire du contemplatif ; pour Richard, il n'y a pas

il appartient d'amener à la lumière les causes secrètes des choses et de tenir (*suspendere*) l'esprit (*animus*) dans l'admiration de ces choses.

Au premier degré, nous admirons, dans l'exultation, le nombre, la grandeur et l'intérêt des choses visibles.

Au second, nous scrutons avec émerveillement la nature intelligible (*ratio*) des choses visibles.

Le premier genre de contemplation est signifié par la réunion des bois, le second par la dorure du bois. Qu'est-ce en effet, dans les choses visibles, que la définition de la nature intelligible des choses (*assignatio rationis*) sinon quelque chose comme la dorure du bois ? Et note combien est grande la distance entre le bois et l'or, autrement dit entre ces choses qui sont subordonnées à la raison.

Nous regardons, par l'imagination, l'aspect des choses visibles, nous sondons les causes du visible par la raison.

L'Arche devait être faite avec des bois de sétim, qui sont tout à fait imputrescibles : une pensée vrai (dans l'ordre contemplatif) est comme un bois imputrescible, dans l'ordre des choses corporelles.

On distingue trois degrés dans le premier genre de contemplation : le premier dans les choses, le second dans les actes, le troisième dans les vertus.

I. — Considération dans les choses.

La considération dans les choses est symbolisée par la longueur de l'Arche, la considération dans les actes par la largeur de l'Arche, et la considération dans les vertus, par la hauteur de l'Arche.

de contemplation possible pour qui n'a pas la faculté de s'émerveiller. Platon l'avait dit dans le *Théétète* (155/d) : « Car cet état, qui consiste à s'émerveiller, est tout à fait d'un philosophe ; la philosophie en effet ne débute pas autrement. » L'*admiratio* conduit à l'unité de l'esprit (cf. *Sermons et Opuscules*... p. 95) : « Par l'admiration, l'esprit se dilate, s'amplifie, s'élargit. »

Tout naturellement, la longeur précède la largeur. Et la hauteur vient naturellement après les deux autres. Ainsi, certes, les choses elles-mêmes sont par nature antérieures à n'importe laquelle de leurs opérations et si les choses et leurs opérations venaient à manquer, les vertus n'auraient pas de raison d'être. Il est clair donc, que la première considération symbolise la longueur de l'Arche, la seconde sa largeur et la troisième sa hauteur.

Or, la considération qui concerne la contemplation des choses comporte trois parties ; on dit qu'elle a pour objet la longueur de l'Arche. Cela est évident en effet lorsqu'on observe la matière, la forme et la nature des choses.

Dans la considération de la matière et de la forme, notre science équivaut à une coudée entière ; dans la considération de la nature, elle ne peut en aucune manière s'étendre à une coudée entière. Notre science est équivalente à une coudée (9) pleine, là où il est sûr qu'elle soit parfaite. Nous saisissons aisément la matière et la forme des choses, et dans les deux cas nous possédons la coudée de la certitude.

Mais la connaissance de la nature n'est claire pour personne, sinon en partie. Pour cette part, donc, on ne peut obtenir qu'une demi-coudée. Maintenant il est clair, que, en ce qui concerne la longueur de notre Arche, à juste titre (l'Ecriture) a dit qu'elle avait deux coudées et demie.

II. — Considération des œuvres.

Quant à la considération qui est dans les œuvres, elle comporte deux aspects : nous avons dit qu'elle appartenait à la largeur de l'Arche. Une chose est l'œuvre d'art, et une autre l'œuvre de la Nature. L'œuvre d'art est celle que nous voyons dans la

(9) Il s'agit ici de la coudée sacrée employée pour les mesures du Tabernacle. Pour Richard, la coudée symbolise la connaissance. Cette analyse des mesures du Tabernacle rappelle la hauteur, la longueur et la largeur que Saint Paul apercevait dans l'amour de Dieu.

peinture, la ciselure, les lettres, etc. Les œuvres de la nature sont la croissance de l'herbe et des arbres, la production des fleurs, et des fruits.

Dans l'œuvre d'art, la science humaine vaut d'ordinaire une coudée complète de compréhension. Car s'il en était autrement, comment se ferait-il que comprendre ne soit pas (l'acte) le plus élevé ? C'est pourquoi l'effet des causes cachées est parfaitement évident, mais par contre les causes cachées de ces effets, nous ne parvenons pas à les connaître parfaitement. Donc, la raison pour laquelle la largeur de l'Arche a une coudée et demie apparaît clairement.

III. — Considération des vertus.

La considération des vertus comprend, elle aussi, deux parties. Comme nous l'avons déjà dit, elle concerne la hauteur de l'Arche. L'une de ces parties a pour objet les institutions humaines, l'autre les institutions divines. Certes, là où une institution humaine est soumise à une institution divine, de ces deux institutions l'esprit (*animus*) et la construction de notre Arche s'élèvent vers le haut. Au contraire, les institutions humaines que l'homme peut rencontrer, il peut aussi les comprendre. Mais dans les sacrements divins, la forme extérieure qui apparaît ouvertement est différente de la vertu intérieure qui est cachée en eux. Ainsi, dans les institutions divines nous ne nous élevons pas à une coudée entière de science. C'est pourquoi la hauteur de notre Arche est d'une coudée et demie.

La dorure.

Nous devons ensuite recouvrir d'or notre Arche — dans la mesure où il est permis (en s'exprimant) de s'appuyer sur la nature des choses imaginables — et nous devons la dorer non seulement à l'extérieur, mais aussi à l'intérieur.

Une chose est d'examiner avec soin les causes naturelles des choses et une autre est de peser soigneusement la notion de justice dans l'ordre des choses. La première appartient à la dorure extérieure et la

seconde à la dorure intérieure. Notre dorure doit être faite de l'or le plus pur. Dans l'affirmation de ta pensée, que rien ne soit faux ni vain, et tu auras l'or le plus pur.

La couronne.

Une fois la dorure faite, il faut faire la couronne de l'Arche. Par la couronne, comme nous l'avons dit, nous entendons le troisième genre de contemplation, de même que par le Propitiatoire, il nous est donné à comprendre le quatrième. Dans l'un, il s'agit des Biens invisibles, dans l'autre des Essences invisibles (*invisibiles substantiae*). Il appartient donc à la Couronne de l'Arche de rechercher ce que sera la Couronne de Justice, de rechercher ce que sont ces biens qui sont réservés pour les Saints.

Remarquons encore que la couronne de l'Arche elle-même était du bois fixé (à l'Arche). De même, on s'élève de la ressemblance du visible à la contemplation de l'invisible.

Le propitiatoire.

Dans le quatrième genre de contemplation, la recherche porte sur la nature des créatures suprêmes (*summae creaturae*). Or, en toute créature, rien n'est plus éminent que la substance invisible et intellectuelle. Avec raison, ce genre de contemplation est connu par le Propitiatoire, étant donné que celui-ci était posé sur l'Arche.

Mais avant d'exposer plus complètement ce que l'on dit du Propitiatoire, il faut, nous semble-t-il, placer ici ce que l'on doit dire des Anneaux.

Les anneaux.

Il faut que l'Arche de notre contemplation (*Arca Speculationis*) possède quatre anneaux d'or, deux de chaque côté. Par l'Arche, nous l'avons dit, nous entendons la grâce de la contemplation. Tout ce que, de quelque manière, nous savons exister (comme œuvre), nous pouvons l'apporter dans la contem-

plation, tant que nous voulons. Parmi toutes ces œuvres qui sont accomplies, les unes sont un bien, les autres un mal. Les unes (sont accomplies) par l'opération de Dieu, les autres par la permission de Dieu. Celles qui se produisent par l'opération divine sont d'un côté de l'Arche, les autres qui se produisent par la permission de Dieu, sont de l'autre côté. Et voici pour les côtés de l'Arche.

Voyons maintenant ce qu'il en est des anneaux d'or. Parmi tous les métaux, il n'y a rien de plus brillant, rien de plus précieux que l'or ; de même la Sagesse de Dieu brille par-dessus tout. La Sagesse de Dieu est simple et une. Et pourtant c'est par des termes différents qu'on la discerne, afin qu'elle soit saisie plus facilement par nous. Elle est nommée tantôt Prescience, tantôt Science, tantôt Prédestination, tantôt Prédisposition des choses (*Dispositio*). Tels sont, si je ne me trompe, les anneaux qu'il convient de poser de chaque côté de l'Arche. Le cercle se réfléchit en lui-même, et de là vient qu'il n'y a en lui ni commencement ni fin. Or, dans toute l'ordonnance de la Sagesse éternelle. le commencement concorde avec la fin. Ainsi, dans cette quadruple distinction de la Sagesse, nous pouvons assez justement comprendre les anneaux d'or mentionnés plus haut. Par ces anneaux, l'Arche de notre science est dirigée vers la Vérité, et elle est soulevée vers ce qui est plus loin et plus haut. Deux de ces anneaux sont placés sur un côté, les deux autres sur l'autre. Là, chacun a en quelque sorte sa place, et ils sont fixés près de l'endroit où ils semblent plus admirables ou plus beaux. On dit que les œuvres faites par la permission de Dieu sont d'un côté : les anneaux de la science et la prescience sont près de ce côté, là où certainement ils paraissent plus merveilleux.

Le plus admirable n'est pas qu'Il ait prévu de toute éternité ce qu'Il doit faire un jour ! Mais quelle belle chose qu'Il ait prévu de toute éternité ce qu'Il devait manifester à une volonté rebelle ! Qu'à tout instant, Il voit ce qui s'agite dans les cœurs secrets !

Nous avons déjà dit que c'est à l'autre côté (de l'Arche). qu'appartiennent les œuvres produites par

l'opération divine. Les anneaux de la Prédestination et de la Prédisposition des choses occupent ce côté, là où, certes, ils semblent plus beaux. Qu'est-ce qui paraîtra plus doux à un cœur bon sinon que toute harmonie divine préétablie serve au salut des prédestinés ?

Les angles.

Il reste encore à rechercher ceci : en quel angle devra-t-on poser chaque anneau ?

Nous avons dit que les œuvres opérées par la permission de Dieu sont d'un seul côté de l'Arche, et qu'également les œuvres accomplies par l'opération divine sont de l'autre côté. A un (côté) donc ce qui est équité (*aequitas*), à l'autre ce qui est iniquité (*iniquitas*). Les unes comme les autres (s.e. les œuvres)) changent selon les circonstances favorables ou adverses. Là où l'iniquité et l'adversité se rencontrent, elles font comme un angle. Dans cet angle, les réprouvés sont châtiés par Dieu, sans qu'ils en soient pourtant améliorés. Mais pourquoi, je me le demande, leur montre-t-il les verges de la Paternité, s'Il prévoit qu'ils sont incorrigibles ? C'est pourquoi l'anneau de la Prescience régit cet angle où il paraît plus admirable.

Là où l'iniquité et la prospérité se rencontrent, elles produisent un autre angle. Dans cet angle, les réprouvés reçoivent les dons de Dieu, et restent toujours ingrats. Cela, naturellement, ne peut pas être caché à la connaissance de Dieu, et pourtant il ne cesse pas de les inviter par des bienfaits au bien de la gratitude Dans cet angle, l'anneau de la Science est attaché solidement là où il semble si admirable.

Dans la rencontre de l'équité et de la prospérité, tu dois comprendre le troisième angle. Ici, ceux qui doivent être sauvés sont favorisés des choses transitoires pour qu'ils soient enflammés du désir des choses éternelles. Quoi de plus doux, dis-je, que cette contemplation, quoi de plus heureux ? Qu'il est beau de favoriser des biens temporels, et d'attirer en même temps vers les choses éternelles ceux qu'on a prédes-

tinés ! Aussi l'anneau de la Prédestination a-t-il sa place là où il paraît plus beau que tous les autres.

L'anneau de la Prédisposition divine des choses occupe le quatrième angle, là où se trouve la rencontre de l'équité et de l'adversité. Là les bons accomplissent des œuvres bonnes et sont tourmentés par l'adversité. Cela pourtant, Dieu voulant, s'accomplit en eux pour qu'il soient enflammés plus ardemment de l'amour de Dieu. Comment se fait-il, je me le demande que l'on soit enflammé d'un amour plus ardent, alors qu'il semblait devoir s'éteindre... !

Il est juste donc, que l'anneau de la Prédisposition divine des choses prennent place là où il semble plus magnifique.

Or, il appartient à la troisième contemplation de s'élever par la contemplation du visible à celle de l'invisible. C'est là l'œuvre de la Sagesse divine : nous tenir aux anneaux si nous ne voulons pas errer. Si l'Arche de l'Intelligence est suspendue par ses anneaux, elle est portée en tous lieux sans s'égarer dans l'erreur.

Les barres.

Lesdits anneaux doivent posséder les barres transversales qu'il n'est pas permis d'enlever. Que l'abondance de l'émerveillement (*multitudo admirationis*) soit dans les anneaux de la Science et de la Prescience, et dans les deux autres, la grandeur de l'exultation (10). Dans la Science et la Prescience divines, tu trouveras toujours beaucoup de choses dignes d'admiration, et dans la Prédestination et la « distribution » (Prédisposition des choses) établie par Dieu, un cœur juste trouve toujours ce qui est digne d'une grande exultation. Que dans les deux premiers (anneaux de la Science et de la Prescience) soit toujours ton admiration, et dans les deux autres

(10) L'*exultatio* est le signe de « la joie intérieure de l'esprit et de la douceur qui lui est divinement versée » (*Benj. Maj.* V, 14).

(la Prédestination et la Prédisposition des choses) ton exultation. Nulle part ailleurs, tu n'admireras une chose qui en soit plus digne, nulle part ailleurs tu n'exulteras en quelque chose avec plus de raison.

Dans l'une et l'autre (barres), qu'il n'y ait rien d'inutile ni de faux. Les deux barres seront dorées afin qu'elles brillent de toutes parts de l'éclat de la vérité. Grâce à ces barres, l'Arche de l'Intelligence (*Intelligentiae Arca*) est bientôt soulevée et emmenée en avant.

En effet, plus le cœur de l'homme se réjouit intimement (*familiarius*) en admirant la Sagesse de Dieu, plus il est dilaté (11) pour saisir de plus nombreuses et de plus grandes choses.

Le propitiatoire.

Par le propitiatoire, comme nous l'avons dit, nous entendons le quatrième genre de contemplation. Celui-ci a comme instrument l'Intelligence pure et il s'applique aux plus élevées et aux plus intelligibles des créatures.

Que le Propitiatoire soit d'or très pur, et qu'il soit placé au plus haut (de l'Arche). En cela, remarquons la pureté de l'Intelligence et la dignité de la Superéminence (*Intelligentiae puritatem et Supereminentiae dignitatem*), car c'est ici que l'on doit utiliser l'instrument de la raison (11 bis), sans le secours de l'imagination. Le propitiatoire est placé au plus haut (de

(11) Voici ce que Richard dit de la *dilatatio mentis* au chapitre II du Livre V du *Benjamin Majeur* : « La *dilatatio mentis* se produit quand la pointe aiguë (*acies*) de l'esprit se déploie sur un horizon spirituel plus vaste, et qu'elle est aiguisée avec une plus grande énergie, sans cependant qu'elle dépasse le mode propre de l'activité humaine. »

(11 *bis*) On peut remarquer que Richard parle, dans beaucoup de cas, de raison, lorsqu'il s'agit de l'homme, car pour lui, ce terme n'a pas le caractère limitatif qu'il a pris pour nous depuis Descartes. C'est simplement le type de connaissance de l'homme qui ne s'évanouit que pour faire place, dans la contemplation, à un type de connaissance angélique, comme on le verra plus loin.

l'Arche), de même la dignité de la créature raisonnable surpasse celle des autres créatures.

Il faut remarquer que ce couvercle est appelé « propitiatoire » parce que le Seigneur est rendu « propice » à la créature raisonnable en raison (*propter*) de la grande connaissance (réalisée par celle-ci) et de sa considération de soi (12).

Voyons maintenant ce que l'on dit de sa longueur et de sa largeur. (Non moins digne d'attention est de savoir pourquoi l'on ne dit rien de sa hauteur). Nous savons que la longueur est par nature antérieure à la largeur, et que, de même, longueur et largeur sont antérieures à la hauteur.

La longueur du propitiatoire.

Nous comprenons donc par la longueur, ce qui est à l'origine de la créature raisonnable, nous comprenons par la largeur sa progression, et par la hauteur ce qui est sa consommation (*consummatio*).

Les biens de sa création sont pour la créature raisonnable son origine, les biens de sa purification sa progression, les biens de sa glorification sa consommation. A ces biens, l'esprit contemplatif travaille avec ardeur pour que son propitiatoire ait la « mesure » convenable.

La créature raisonnable reçoit de sa création trois choses admirables : la subtilité de l'essence (*subtilitas essentiae*), le discernement du bien et du mal, le libre-arbitre. Rien n'est plus connu de l'homme que la nature du libre-arbitre. Tous les jours nous lisons le bien et le mal dans nos cœurs, et, dans le discernement et le libre-arbitre, nous tenons la « coudée » de la certitude. Mais la substance de l'âme elle-même, qui, je me le demande, peut la voir, et par quel sens ? Je ne vois pas la tienne, ni toi la mienne. Aucun de nous, pour autant que nous sommes, ne peut voir la substance de l'autre ou la sienne. Sous ce rapport, tant que nous sommes en vie, notre science ne va pas jusqu'à une coudée complète. C'est avec raison, donc, que l'on dit que la longueur du Propitiatoire est de deux coudées et demie.

(12) Le terme hébreu désignant le propitiatoire est *kapporet* de la racine *kappar :* couvrir, et par extension, couvrir les péchés, expier. Le texte semble vouloir mettre en valeur l'idée de « rapprochement » impliquée étymologiquement par le mot « propitiatoire », en la présentant comme le résultat (*propter*) de la connaissance de soi. Cette connaissance qui est une prise de conscience à la fois de sa dissemblance et de sa similitude divine, se traduit par la « proximité » d'avec le Seigneur. Cf. le hadith : *man arafa nafsahu arafa Rabbahu* (« Celui qui connaît son propre soi, connaît son Seigneur »).

La largeur du propitiatoire.

Nous avons déjà dit que la justification de la créature raisonnable est en rapport avec la largeur du Propitiatoire. Or, notre justification est rendue parfaite par l'inspiration divine et par notre propre délibération.

Ce qu'est la délibération, chacun le sait par expérience ; mais qui, je me le demande, peut comprendre ce qu'est l'inspiration divine, et comment elle se produit en nous ? Car « l'Esprit souffle où il veut, et tu ne sais d'où il vient ni où il va » (*Ev. selon Saint Jean,* c. III, v. 8).

D'un côté nous avons donc une coudée de compréhension (ç. à d. la délibération), mais de l'autre, il ne nous est pas possible de l'avoir (il s'agit de l'inspiration divine). Ainsi, regarde : il est juste de dire que la largeur du Propitiatoire a une coudée et demie.

Voici donc ce qu'il en est de la longueur et de la largeur du propitiatoire.

La hauteur du propitiatoire.

Ce qui se rapporte à notre glorification concerne sa hauteur. Mais qui comprendra d'où cela provient et au moyen de quel sens ? « Ce que l'œil, dit l'Apôtre, n'a pas vu, ni l'oreille n'a entendu, ni n'est monté au cœur de l'homme (1° *Epître aux Corinthiens,* II, v. 9). De là, on comprend facilement pourquoi la hauteur du Propitiatoire n'a pas reçu de mesure : c'est que les deux genres suprêmes de contem-

plation, comme nous l'avons dit, s'appliquent aux choses divines. La première (de ces deux contemplations) est tournée vers ce qui est supra-rationnel, mais non privée de toute raison. Elles sont au-dessus de la raison, ces choses qui excèdent le mode de sa capacité, et, cependant, elles sont consentantes à la raison (*consentaneae rationi*), quoiqu'elles ne puissent être comprises par elle.

Mais ces réalités qui sont l'objet du plus haut genre de contemplation, semblent absolument contraires à la raison, et, à ces réalités, la raison ne peut jamais consentir (*acquiescere*), à moins que la foi ne la dirige en cette réalité elle-même (*in hoc ipsum*).

Les chérubins.

Ces modes de contemplation « très nouveaux » (*novissimi*) sont désignés par la forme d'un ange : certainement il faut que nous revêtions la forme angélique si nous voulons voler vers la contemplation des réalités éternelles et divines. Or, par ordre divin, cette reproduction de l'ange doit être d'or martelé. Pour qu'il soit d'or, l'esprit du contemplateur (*contemplator*) sera purifié de toute image (*phantasia*). On étire le métal en le martelant, de même nos Chérubins, par ordre divin, doivent être martelés.

De là, nous concluons très clairement que nous nous avançons mieux vers une telle grâce par la componction (13) que par la recherche attentive (*investigatio*). L'excellence de ces contemplations est désignée par le fait qu'elles sont nommées « Chérubins ». En effet, dans ces deux contemplations, nous avançons vers la plénitude de la science : au-delà de celle-ci (s.e. la pureté de l'esprit et la componction) il n'y a rien à trouver ou à chercher qui ajoute à la science. Plus haut, nous avons dit que nous montions par la contemplation du visible à la contemplation de l'invisible : de même, par la connaissance de la créature invisible, nous sommes soulevés à la con-

(13) La *compunctio*, c'est être blessé en plusieurs endroits, d'où le rapprochement avec le métal battu ou martelé.

templation de la Nature Créatrice. C'est pourquoi Dieu ordonna que les Chérubins regardent vers le Propitiatoire, et aussi qu'ils soient placés de part et d'autre (du Propitiatoire).

Dans cette contemplation symbolisée par le Propitiatoire, on trouve à la fois une grande similitude des choses divines et une grande dissimilitude ; en effet, la créature spirituelle a été créée à l'image et à la ressemblance de Dieu. L'un des Chérubins dont nous venons de parler, occupe donc le côté de la similitude, et l'autre celui de la dissimilitude ; la contemplation la plus concordante avec la raison est d'un côté, et celle qui l'est moins de l'autre.

En outre, les Chérubins doivent étendre leurs ailes et toucher le Propitiatoire. Que sont ces ailes déployées, sinon que (les Chérubins) sont prêts à s'envoler ? Cette préparation de l'esprit a pour but le haut vol des réalités éternelles et leur ombrage. A l'ombre du jour, dis-je, loin de la chaleur, à l'abri des orages et de la pluie.

Les Chérubins doivent tourner leur visage vers le Propitiatoire : de même, par la vue de l'Image divine, l'on reçoit un enseignement plus sûr concernant les réalités les plus élevées de la science. Les Chérubins doivent se regarder l'un l'autre ; de même, l'accord de l'un et l'autre Témoignage (*attestatio*) doit toujours être gardé. Chaque Chérubin craint, dans ce qu'il affirme, de contredire l'autre. Ainsi, de l'un procède le Témoignage de l'unité, et il craint qu'en lui ne soit annulé le témoignage de la Trinité ; de même, l'autre confesse la Trinité, et il craint que ne soit altéré en lui le Témoignage de l'Unité.

Que chacun de ceux qui ont été amenés jusqu'ici écoute combien il est profitable d'avoir rassemblé ces trois contemplations ultimes : « De là, dit le Seigneur, Je te parle » (13 bis).

Lorsqu'il aura réuni tout cela (c'est-à-dire toutes

(13 *bis*) Allusion au texte de la Vulgate : « Là Je te prescrirai et Je te parlerai... » (Ex. XXV, 22.)

ces contemplations), qu'il se tienne attentif, celui qui aspire aux révélations. Le Propitiatoire est précisément nommé Oracle, car c'est là qu'étaient données les réponses divines ; c'est sur le Propitiatoire que le Seigneur parle, lorsqu'il inspire à l'esprit d'élever le mode de sa connaissance.

On entend (son oracle) comme du milieu des deux Chérubins, car il semble s'accorder avec chacun selon un mode semblable.

Le Propitiatoire est couvert par les ailes des Chérubins, et l'Arche est recouverte par le Propitiatoire, car la science des choses inférieures est « couverte » par la prérogative de la Science supérieure.

Selon le précepte du Seigneur, le Témoignage doit être déposé dans l'Arche. Car ce qu'il faut faire, nous en sommes instruits dans les régions suprêmes ; ce qui doit être fermement retenu, nous en sommes instruits dans les profondeurs (de notre âme), et nous sommes sur la voie. Les préceptes principaux de Dieu sont appelés Témoignage, car ils rendent « témoignage » à la conscience de chacun. (Inversement) selon le degré de piété (*observantia*), (ces préceptes) obligent chacun à « témoigner » de la mesure dont il aime son Dieu.

J'ai réuni ces (remarques) sur la grâce de la contemplation avec une très grande brièveté, car j'ai parlé ailleurs longuement sur le même sujet (14).

Traduit du latin et annoté
par Hélène MERLE.

(14) L'ouvrage se prolonge par quelques considérations hâtives, comme annotées sur un texte déjà établi. L'auteur y établit encore d'autres analogies qui ne se rattachent cependant pas d'une façon organique à la rédaction principale. Nous avons renoncé à les utiliser.

SATIRE AMÉRICAINE DE LA MODE HÉSYCHASTE

On sait la vogue outrancière, aux Etats-Unis, d'un yoga réduit à des exercices hygiéniques de respiration et d'un zen psychanalitique. Cette caricature scientifique et commercialisée des méthodes initiatiques vient de s'annexer la « prière du cœur ». En 1955, 1957 et 1961 la revue *The New Yorker* publiait les deux premiers volets d'une série de récits où le virtuose styliste qu'est J.D. Salinger, connu par de brillantes nouvelles, entreprenait de peindre une famille d'intellectuels très avancés, les Glass. Ces deux récits, qui viennent d'être traduits en français (1), intéressent nos études, en ce sens qu'ils présentent un tableau humoristique des dégâts produits sur la mentalité des jeunes américains par les procédés de la « prière continue », qui leur ont été révélés à l'Université par un professeur chargé du cours des religions. Dans un premier récit, intitulé *Franny*, diminutif du nom de son héroïne France Glass, celle-ci déjeune au restaurant avec un camarade, Lane, intrigué par l'attitude étrange de sa partenaire et par la découverte du livre du *Pélerin Russe*, qu'il trouve dans son sac.

« De quoi ça parle ? », demande Lane ?

« Ça commence avec un pélerin, un paysan russe, qui veut trouver ce qu'on a voulu dire dans la Bible, quand on dit que l'homme devrait prier tout le temps. Tu comprends, sans jamais s'arrêter. C'est dans les Thessaloniciens ou quelque part par là. Alors il se met à traverser la Russie à pied pour trouver quelqu'un qui puisse

(1) J.D. SALINGER, *Franny et Zooey* (Robert Laffont).

lui dire comment il faut faire pour prier tout le temps... Il n'emporte avec lui qu'un sac-à-dos avec du pain et du sel. Puis il rencontre un homme appelé starets une espèce de religieux très capable, et ce starets lui parle d'un livre appelé *Philocalie*. Le livre a été écrit par des moines très en avance sur les autres qui ont conseillé une méthode de prière absolument incroyable.

« Ça me dégoûte de le lire », dit Lane.

Après avoir résumé à sa manière la méthode de la prière continue, Franny enchaîne, sans s'arrêter au septicisme de son interlocuteur.

« Ce qu'il y a de merveilleux, c'est que, quand on commence à le faire, il n'y a pas besoin d'avoir la foi dans ce que l'on fait. Même si on se sent très sceptique au sujet de la méthode, cela n'a pas d'importance. Je veux dire qu'on n'offense personne. En d'autres termes personne ne vous demande de croire quoi que ce soit au début. Il n'y a même pas besoin de penser à ce qu'on dit, selon le starets. Mais ce qu'il faut, c'est la quantité. Puis, plus tard, la quantité se change en qualité. Par sa propre force ou par quelque pouvoir mystérieux. Il dit, le starets que n'importe quel nom donné à Dieu, quel qu'il soit, a un pouvoir qui lui est propre et que ce pouvoir se met à agir quand on a commencé à prononcer le nom ».

Lane, affaissé sur sa chaise fumait en regardant attentivement Franny de ses yeux plissés.

Après avoir fait allusion au *nemboutsou* bouddhique et au *Nuage d'Inconnaissance*, elle continue :

« Est-ce que tu as entendu raconter quelque chose de plus fascinant de toute ta vie ? Je trouve qu'il est très difficile de dire que ça n'est qu'une simple coïncidence et de n'y plus penser. C'est cela qui me captive aussi fort. Du moins c'est ce qui est terriblement... ».

Elle s'interrompit. Lane s'agitait sans cesse sur

sa chaise et elle vit sur son visage une expresssion qu'elle connaissait bien.

« Qu'est-ce que tu as ? », demanda-t-elle.

« Tu crois vraiment à ce que tu racontes ? »

« Je n'ai pas dit que j'y croyais ou que je n'y croyais pas, dit-elle ». Elle chercha des yeux la boîte d'allumettes sur la table. « J'ai seulement dit que c'était fascinant ». Elle accepta le feu que lui tendait Lane. « Je pense seulement que c'est une coïncidence extrêmement étrange, dit-elle en soufflant la fumée, de voir qu'on rencontre partout des gens qui donnent un conseil de ce genre, des gens qui sont des religieux très sincères et très profonds et qui vous disent qu'en répétant le nom du dieu sans arrêt on fait arriver quelque chose. Même en Inde on en rencontre... Alors je dis, moi, qu'on ne peut pas se contenter de rejeter tout ça en bloc par un beau raisonnement sans avoir... »

« Mais quel est le résultat ? », demanda Lane d'un ton bref.

« Comment ? »

« Je te demandes quel est le résultat qui doit se produire ? Tout ce truc de synchronisation, tous ces effets sur le corps quels sont-ils ? Est-ce qu'on n'attrape pas une maladie de cœur ? Tu ne le sais peut-être pas, mais tu pourrais... quelqu'un pourrait se faire vraiment mal en... »

« Le résultat est qu'on parvient à voir Dieu, et c'est tout ».

Elle secoua les cendres de sa cigarette pour se donner une contenance... « Mais ne me demande pas qui est Dieu, ni de quoi il est fait. Je ne sais même pas s'il existe. Quand j'étais gosse je pensais... ». Elle s'interrompit. Le garçon était venu pour débarrasser la table et leur proposer la suite.

« Tu veux un dessert ? » demanda Lane, « ou bien du café ? »

« Je crois que je vais simplement finir mon

lait ». Le garçon venait d'ôter son assiette. Elle n'osa pas lever les yeux sur lui.

Lane consulta sa montre. « Bon sang ! Nous n'avons plus de temps à perdre. Nous aurons de la veine si nous arrivons à l'heure pour le match ».

Cette première nouvelle, très courte, se contente de nouer l'intrigue psychologique, réduite à l'intrusion d'une discipline spirituelle incomprise dans la mentalité d'une jeune américaine, qui n'y voit qu'un « truc » troublant. La seconde partie, quatre fois plus longue et a pour titre le nom du frère cadet de Franny, soit Zooey, érudit et lettré, est surtout consacrée à la réaction de la famille et notamment de la mère, Bessie Glass, qui alarmée par la passe dangereuse que traverse sa fille, vient demander à son plus jeune fils, Zooey brillant éphèbe, acteur à la télévision, de la sermoner et de la sortir d'un état dépressif justifiable, selon elle, de la psychanalyse. Zooey, érudit et lettré, qui est passé par l'Université et qui connait la question, explique à sa mère les méthodes de réalisation spirituelle de l'Orient, en se limant les ongles. Il consent à parler à sa sœur et passe pour le faire dans le living-room familial, occasionnellement dénudé, parce que les ouvriers vont venir y refaire les peintures. C'est la scène capitale du second récit. Zooey pénètre dans la pièce, un cigare à la bouche, et réveille sa sœur endormie sur le canapé. Après un dialogue en zig-zag sur divers sujets, il aborde la question de la prière de Jésus, en attaquant sa sœur sur les buts, égoïstes ou désintéressés, qu'elle poursuit. Franny interrompt son frère :

« Je n'ignore rien de ce que tu me dis... Tu ne penses pas que j'ai assez de bon sens pour réfléchir aux raisons qui me poussent à faire ça ? C'est justement ça qui m'ennuie le plus. Savoir que je sais trop bien ce que je veux, dans mon cas, l'illumination ou la paix, au lieu de la richesse ou de la gloire ou d'un truc comme ça, ne veut pas dire que je ne suis pas aussi égoïste et aussi individualiste que les autres. Au contraire, je crois que je le suis encore plus qu'eux... ».

Zooey, gêné, ne sut quoi faire ou quoi dire. Machinalement il regarde à travers la fenêtre le spectacle de la rue, l'école des filles qui est en face, le jeu des élèves, puis il se retourne.

« N... de D... » dit-il « il y a quand même de belles choses. Nous sommes tous des timbrés et des imbéciles de chercher tant de complications. Toujours nous nous rapportons à toutes les histoires qui arrivent à nos sales petits *ego.* » A cet instant Franny se moucha avec un abandon dénué d'artifice.

Après un long monologue divagant, destiné à introduire avec assez de naturel ce qu'il veut faire dire à son héros, l'auteur confie au jeune Zooey l'attaque brutale qu'il pousse contre sa sœur :

« Pourquoi as-tu une dépression, d'ailleurs ?... Tu jettes un petit coup d'œil autour de ton université, autour de ton petit monde, tu regardes de loin la politique, une saison théâtrale, tu écoutes les conversations d'un petit groupe d'étudiants blasés et plutôt bêtes et tu décides brusquement que tout dans le monde est affaire d'*ego* qui cherchent à s'affirmer. Tu conclus que la seule chose intelligente qu'une fille puisse faire, c'est de s'allonger, de se raser la tête, de répéter la Prière de Jésus et de supplier Dieu de lui envoyer une petite intuition mystique qui la rendra heureuse ! »

Franny poussa un cri. « Veux-tu te taire, s'il te plait ! ».

« Dans une seconde ! Tu ne parles que d'*ego !* Mais bon sang, le Christ lui-même aurait du mal à dire ce qu'est un *ego* et ce qu'il n'est pas... Ne pars donc pas en guerre, comme ça, contre l'*ego* en général. La plupart des choses qui vont de travers dans ce monde viennent de gens qui n'utilisent pas leur véritable *ego*... Les gens qui se servent de leur *ego* véritable n'ont

pas de temps à consacrer à des violons d'Ingres... ».

Les sanglots de Franny à peine étouffés par un oreiller en satin étaient seuls à troubler le silence... ».

« Tu crois tout le temps que j'en ai à ta prière. Ce n'est pas vrai !... Je ne vois pas comment tu peux prier un Jésus que tu ne comprends même pas... Il est l'homme le plus intelligent de toute la Bible... Dis-moi qui il ne dépasse pas de plusieurs têtes ? Non, dis-le moi ? Qui ? Personne... Qui d'autre dans la Bible, à part Jésus, savait que nous transportons partout le royaume de Dieu avec nous, qu'il est à l'intérieur de notre être, dans un lieu où nous sommes bien trop stupides, trop sentimentaux, trop terre-à-terre pour aller regarder ?... Si tu ne vois pas Jésus exactement, tel qu'il était, tu passes à côté de sa prière... Cette prière n'a qu'un but et un seul : rendre la personne qui la récite consciente du Christ ».

Le récit ne finit pas là bien entendu. L'auteur réintroduit son lecteur dans l'univers cocasse des U.S.A., dans l'odeur de peinture fraîche du living-room, dans la conversation en coq-à-l'âne de Mistres Bessie Glass, et il termine sur une conversation téléphonique au cours de laquelle les deux héros, Franny et Zooey, mettent le point final à leur controverse et où Zooey convainct sa sœur que, comme lui, elle est une actrice, qu'elle doit jouer convenablement son rôle, fut-ce le rôle d'une actrice de Dieu.

« Le seul souci d'un artiste est de tendre à la perfection l'idée qu'il s'en fait lui-même et non pas selon l'idée que s'en font les autres ».

Ainsi se termine, sur l'efficience de la vocation, cet étrange récit où le mécanisme inconscient d'un conformisme social prend sa revanche, non sans humour, sur le mécanisme apparent de pratiques millénaires, transformées par l'américain moyen en système automatique de divinisation.

Luc Benoist.

LE COFFRE D'HÉRACLIUS ET LA TRADITION DU « TÂBÛT » ADAMIQUE

(*suite*) (1)

En tout état de cause, si en restant dans les dérivations arabes l'on retient celle de la racine *tâ-wâw-bâ*, illustrée en outre dans le lexique sacré par la notion de *tawbah* = « conversion », « repentir », et plus spécialement du côté divin, « retour de grâce », « réconciliation », ainsi que par le nom divin *at-Tawwâb* = « Celui qui aime revenir et pardonner », le « Réconciliant » — il est certain que le *Tâbût*, comme nom de l'Arche des Israélites, désigne celle-ci plus particulièrement dans son acte de « retour de grâce », et même de « venue à la rescousse », ce qui d'ailleurs s'accorderait avec les événements qui accompagnèrent la réforme traditionnelle intervenue au temps de Saül et de David (2).

(1) Voir *E.T.* de novembre-décembre 1962.

(2) Les commentateurs coraniques qui retiennent en somme tous, finalement, cette dérivation étymologique ne s'occupent du reste que de la seule explication du terme en tant que nom commun pratiqué dans la langue ordinaire, ce qui laisse ce point dans une abstraction éloignée de toute référence historique ou symbolique. Voici, par exemple, ce que dit à ce propos Fakhru-d-Dîn ar-Râzî (m. 606/1209) dans son Grand *Tafsir* (*in loco*) où, tout en exprimant l'opinion reçue, il ne fait que reprendre les termes employés par Az-Zamakhchari (m. 538/1144) dans son *Kachchâf* :

« Le mot *tâbût* dérive de *tawb* qui signifie « retour » (*rujû'*), car il désigne un récipient (*zharf*) dans lequel on met les choses et on les garde en dépôt ; ce qui en est retiré ne manque pas d'y être « redéposé » (*yurja'u*) et son détenteur « revient » (*yarji'u*) à ce récipient, quand il a besoin de ce qu'il y a déposé ».

Mais la relation spéciale du *Tâbût* avec la fonction guerrière en Israël serait maintenue, et même soulignée, si l'on pensait à la dérivation d'une racine voisine, dont les éléments constitutifs sont les mêmes, seulement disposés en ordre différent, celle de *tabâ* (lettres *tâ-bâ-wâw*) qui signifie « attaquer », « faire incursion en territoire étranger » (1), et on se rappellera à ce propos le rôle d'avant-garde de l'Arche dans les combats (2).

Ces références à des racines arabes pourraient sembler parfaitement inutiles, si l'on pensait que le terme en question s'explique suffisamment par un emprunt à l'ébreu *tébah* ou au judéo-araméen *tebuta* qui remontent d'ailleurs eux-mêmes, ainsi que l'éthiopien *tabôt* qui évoquera un point particulièrement important pour l'objet de notre article, à l'égyptien *tebt*, et ceci d'autant plus que la signification de tous ces termes est en somme la même que celle du *tabût* arabe : « coffre », « arche » et « cercueil ».

Nous ne négligeons pas cette parenté et nous y reviendrons plus loin dans un ordre d'idées très proche, mais la vérité est que la présence d'un terme et sa forme même, dans le texte du Coran, ne peuvent s'expliquer réellement que par des raisons propres à la langue sainte et à la révélation dont celle-ci est l'instrument. Tout terme qui s'y trouve a une fonction « arabe » et « coranique », car pour y figurer il doit correspondre intimement sous tous les rapports aux conditions d'ensemble de l'arabe sacré et au contexte de la hiérophanie ce qui n'empêche cependant pas qu'il y ait souvent une pluralité de « lectures » (*qiraât*) ou de transcriptions traditionnelles d'un même mot ou d'un même verset. Ainsi un mot

Une interprétation un peu plus circonstanciée est donnée par Al-Qâchânî, et nous aurons l'occasion de la reproduire plus loin dans son contexte interprétatif, mais cela reste encore d'un ordre assez général.

(1) Sans nous attarder ici à des questions linguistiques trop spéciales, nous dirons seulement que la formation de *Tâbût* à partir de *tabâ* serait à envisager de la même façon que celle d'un mot comme *Tâghût* à partir de *taghâ*.

(2) Elle porte entre autres noms, celui d'« Arche de Jéhovah des Armées » (cf. *I Samuel*, 4, 4).

du Coran qui historiquement pourrait être considéré comme ayant une origine « étrangère » — qu'il s'agisse d'un terme sémitique ou non — doit être entendu, compris et traité comme « arabe » et, de ce fait, nécessairement rapporté à un groupement littéral arabe qui jouera pour lui le rôle d'étymon.

Cependant le nom *tâbût* a en soi une valeur plus générale, et ce que nous venons de dire quant à son sens radical ne le limite pas à la seule désignation de l'Arche d'Alliance. Dans le Coran même ce terme revient une deuxième fois pour désigner un autre objet, bien différent, à première vue tout au moins, mais non moins célèbre, le « panier d'osier » ou le coffre de papyrus enduit d'asphalte et de poix dans lequel Moïse nourrisson fut lancé sur le Nil. En outre, une coïncidence lexicale est à remarquer cette fois-ci : le texte hébreu de l'Exode (2, 3) désigne, de son côté, cette corbeille de Moïse par le mot *tébah* auquel s'apparente visiblement, comme nous le disions, le terme arabe, et d'ailleurs celui-ci, c'est le moment de le signaler aussi, connaît une deuxième forme de « lecture » coranique, selon la langue des Ançârs (de Médine), *tâbûh*, avec un *hâ* comme lettre finale au lieu d'un *tâ*, ce qui soulignera cet apparentement (1). Maintenant, voici le passage respectif, dans la sourate *Tâhâ*, ou Allah parlant à Moïse, lorsqu'il envoie celui-ci vers le Pharaon, lui rappelle le fait : « Mais nous t'avions fait grâce une autre fois. C'était lorsque nous avons révélé à ta mère ce qu'on révèle, (à savoir) : Glisse-le dans le *Tâbût* et glisse-le dans le Flot (*al-yamm*), afin que le Flot le rejette sur le rivage d'où le prendra un ennemi à Moi, ennemi aussi à lui. Et je jettai alors sur toi (une vertu) d'amour de Ma part, (tout ceci) afin que tu sois formé sous Mon œil. Alors ta sœur vint pour dire : « Vous indiquerais-je qui pourrait s'en charger ? » Et c'est ainsi

(1) Le *hâ* de *tâbûh* doit être considéré comme une simple désinence, et non pas comme un élément radical, tout comme le *tâ* final de *tâbût;* ce dernier serait analogue à un *tâ* « lié » (*marbûtah*) qui s'écrit comme un *hâ* final surmonté seulement de deux points et qui se prononce effectivement comme un *hâ* lorsqu'on fait l'arrêt sur lui. Du reste l'hébreu *Tébah*, lui aussi, se lit à l'état « construit » *Tébath* (avec un *tau* final).

que Nous te ramenâmes à ta mère (*fa-raja'nâ-ka ilâ ummi-ka*) pour que son œil en soit rafraîchi et pour qu'elle ne soit pas affligée, etc.» (Coran, *20*,37-40) (1). Or, comme on voit, le rôle de cet autre *tâbût* est également d'assurer un « retour », le retour de l'enfant menacé de mort comme tous les nouveau-nés mâles des Israélites, auprès de sa mère, et ce retour est effectué selon un plan divin qui incluait la construction même de la nacelle salutaire et qui avait été donné par une « révélation » (*wahy*), tout comme devait être donné plus tard l'ordre de construction de l'Arche de l'Alliance dans la révélation sinaïtique. De plus, ce « retour » a lieu à la cour du Pharaon où devait se faire l'éducation sacrée du futur Révélateur divin (1 bis), et le détail des événements montre qu'il y avait en tout cela, par un moyen détourné une sorte de « rentrée en grâce » de l'élite d'Israël auprès du Pharaon en même temps qu'un essai de « réconciliation » de celui-ci avec Dieu (2). Ce sont ces aspects positifs qui passent avant tout selon le plan

(1) Dans ce passage où le terme *ayn* = 'œil', qui signifie en outre 'source', 'personne', 'être', 'essence', apparait deux fois, l'expression *alâ ayni* = 'sous Mon œil' pourrait être rendue initiatiquement par 'selon Mon Etre' et cette acception sera éclairée par ce que nous disons dans la note suivante ; dans le cas de la mère de Moïse où le mot *ayn* revient, on peut traduire de même par 'pour que son être soit confirmé'.

(1 bis) L'Egypte avait détenu aux temps patriarcaux le rôle de centre spirituel et d'« école prophétique » pour les traditions environnantes. Le séjour des Fils d'Israël en Egpte était normalement d'ailleurs une condition d'obédience traditionnelle et d'apprentissage spirituel. Ce sont les abus ravageurs du Pharaon de Moïse d'un côté, une certaine maturité spirituelle des Israélites d'un autre, qui déterminèrent la rupture dont fut chargé Moïse. Mais le cas de ce Pharaon même est tout autre que celui d'un simple souverain tyrannique, car initiatiquement, selon Ibn Arabî, il était un des *Afrâd* ; seulement il constituait un cas de *fard* monstrueusement retourné sur son moi individuel.

(2) Est significatif sous ce rapport le point suivant. Selon le Coran *28*, 9, où l'histoire de Moïse nouveau-né est reprise sous une forme nouvelle (mais le *Tâbût* n'y est plus mentionné) la femme du Pharaon s'exclame au sujet du nourrisson recueilli, en s'adressant à son mari : « Puisse-t-il être une fraîcheur d'œil pour moi et pour toi ! (Ne le tuez pas, peut-être nous sera-t-il de profit, etc.) » Or un hadith du Prophète nous instruit en plus que le Pharaon répondit alors à son épouse : « Qu'il le soit pour toi, mais moi je n'en ai pas besoin ! » Et à ce propos le Prophète ajouta : « Par Celui

divin ; l'aspect d'inimitié ne viendra que lorsque tous les autres moyens auront été épuisés sans avoir atteint le résultat voulu ; le long débat de Moïse avec le Pharaon fut d'abord un essai de « réconciliation » divine (1).

Il y a donc certaines analogies fonctionnelles entre les deux *tâbût* mentionné dans le Coran et cela montre que le sens « radical » arabe s'impose, malgré les différences d'objet et de circonstance. Or les deux cas d'emploi coranique de ce terme concernent uniquement l'histoire des Israélites et, même, plus particulièrement, la tradition moïsiaque : le premier dans l'ordre chronologique des deux *tâbût* porte le nouveau-né d'Israël qui, en considérant les choses dans leur réalité profonde, est une manifestation nouvelle du Verbe primordial et permanent, le deuxième porte son « héritage » dans tous les sens de ce mot, y compris les Tables de la Loi, œuvre par excellence du Verbe divin. Dans les deux cas, il s'agit d'ailleurs non pas d'une simple question de tradition symbolique et doctrinale, mais d'un « dépôt » sacro-saint réel, à vertu oraculaire et opérative divine, constituant le principe et le centre d'une tradition dans toute sa réalité spirituelle et institutionnelle. Cette tradition est d'ailleurs ici la même, mais dans deux moments assez éloignés entre eux, et dans deux phases distinctes de son développement, séparées par une histoire sainte, riche d'événements. Les deux *tâbût* sont eux aussi en réalité un seul, et ceci non pas en tant que pur thème symbolique ou en tant que réalité idéale, mais bien en tant que « véhicule divin » dont la nature, pour être d'un ordre plus subtil n'en est pas moins réelle, et même plus réelle que celle des

par Lequel on jure, si le Pharaon avait exprimé alors le vœu que Moïse fut fraîcheur d'œil pour lui comme pour sa femme, Allah lui aurait accordé par Moïse la bonne direction, comme il l'accorda à sa femme ». — Nous rappelons ici que l'épouse du Pharaon de Moïse, nommé Asiya, est selon le hadith une des « femmes parfaites » (cf. Coran *66*, 11).

(1) Il est même très frappant de constater que le mandat confié à Moïse et Aaron précisait qu'ils devaient adresser au début au Pharaon « une parole douce, car peut-être ainsi il sera amené à réfléchir et ressentira la crainte » (Cor. *20*, 44).

formes qu'il peut revêtir selon les conditions traditionnelles variables. L'Arche de l'Alliance n'est, disions-nous précédemment, qu'une forme de manifestation terrestre de la *Merkaba* céleste, le Char divin, ou le Véhicule de la Présence divine. Mais cela n'est que l'aspect des choses considérées selon l'ordre vertical et dans un sens intemporel ; or il y a un autre aspect selon l'ordre horizontal et dans le sens du déroulement cyclique, et sous ce rapport l'Arche de l'Alliance n'est qu'une modification spéciale d'un « support » primordial de forme plus générale, modification propre à une certaine lignée traditionnelle et caractéristique d'une de ses phases historiques. Il en est de même du reste, du *tâbût* d'osier ou de papyrus à l'apparition duquel préside un *wahy* (révélation) qui implique la « présence divine », et qui est loin de constituer un objet matériel ordinaire (1). Lorsque la mère de Moïse introduit son nourrisson dans le *tâbût* elle le confie certes à une des formes circonstancielles de ce support divin, correspondant

(1) Il est utile de noter ici que des traditions islamiques attribuent la confection du coffre en papyrus au personnage anonyme dont parle le Coran 28,20 et qu'on désigne comme « le croyant d'entre les gens du Pharaon ». D'après de telles données qui empruntent peut-être ailleurs, ce personnage s'appelle Hazqîl, ce qui en arabe est identique au nom du Prophète Ezéchiel avec lequel cependant cet Egyptien ne peut pas être confondu et ne l'est d'ailleurs nullement. Seulement comme ce nom signifie en hébreu « force de Dieu », il est vraisemblable qu'il y ait en cela une allusion à l'intervention divine dans l'œuvre artisanale par laquelle fut produit le coffret de Moïse. Il est dit aussi que ce coffret ne pouvait être ouvert que « de l'intérieur », ce qui présente une certaine analogie avec le *Tâbût* d'héritage adamique au sujet duquel l'épisode de Cédar et de Jacob nous avait instruit qu'il ne pouvait être ouvert que « par un prophète », notion qui s'applique évidemment ici au cas de Moïse même. Les gens de la maison du Pharaon voulurent l'ouvrir mais ne réussirent pas, ils tâchèrent ensuite de le briser mais sans plus de succès, ce qui montre encore qu'il ne s'agissait pas d'un objet ordinaire. Asiya s'approcha alors elle-même du coffret à l'intérieur duquel elle perçut une lumière que, par une faveur divine, elle était la seule à voir; elle ouvrit l'objet sacré sans difficulté et y trouva un petit enfant d'entre les deux yeux duquel sortait cette lumière qu'elle avait perçue tout d'abord, et qu'on peut considérer certes comme la lumière de la science prophétique, mais aussi comme la lumière de la *Shekinah* elle-même.

d'ailleurs à un de ses types secondaires, le type nautique dont nous traiterons de façon plus directe dans la suite, mais elle le remet néanmoins au *Tâbût* absolu en tant qu'Arche permanente des trésors traditionnels à sauvegarder pendant les périodes de danger extérieur (1).

Si l'on tient compte de la rigueur terminologique du Coran et des analogies relevées, la preuve est faite de la préexistence dans le Coran même du thème du *Tâbût* en cause dans le cas de l'Arche de l'Alliance, et cela peut rejoindre naturellement la tradition arabe du *Tâbût* adamique. Mais il y a en outre dans le Coran un autre élément d'ordre linguistique qui renforce et prolonge cette preuve. Dans les paroles divines adressées à la mère de Moïse il est dit : « Glisse-le dans le *Tâbût (fî-t-Tâbût)* » ; il n'est pas dit dans « un » *tâbût*, le terme est articulé ; cela veut dire qu'il s'agit d'une chose préexistante, précédemment « connue », et cela ne peut constituer une référence qu'au *Tâbût* permanent ou encore à une de ses adaptations typiques plus spécialement en cause alors. A cet égard nous ferons une autre remarque. L'ordre divin donné à la mère de Moïse dans Coran *20*, 39, concerne deux actes : l'introduction dans le Coffre et l'introduction dans le Flot. Le verbe employé pour exprimer cette introduction à deux degrés est le mê-

(1) Cette forme de nacelle salvatrice d'un nouveau-né n'est toutefois pas limitée au seul cas de Moïse. Entre autres on en a relevé surtout, celui du roi Sargon, le fondateur de la dynastie d'Accad qui, enfanté en cachette, fut placé par sa mère dans une corbeille de roseaux fermée également avec de l'asphalte, et confié aux eaux de l'Euphrate. Recueilli par un « libateur d'eau », il est élevé et employé par celui-ci comme jardinier, jusqu'au jour où la déesse Istar s'éprend d'amour pour lui et l'appelle à la royauté. (*Recueil Edouard Dhorme*, Imp. Nat. 1951, pp. 62-63; cf. *La Bible* I, Bibl. de la Pléiade, Gallimard, pp. 178-179, note 10.) On remarquera que c'est à la déesse Istar que correspond ainsi la « femme parfaite », Asiya, épouse du Pharaon, qui lui-même correspond alors analogiquement à Baal. Dans la version biblique, c'est la fille du Pharaon qui représente la maison royale, mais le nom qu'on lui donne d'autre part, Thermuthis, est un des noms d'Isis, homologue d'Istar.

On entrevoit ainsi une des voies, car il y en a plusieurs, par lesquelles pourrait être résolue cette apparente divergence de données traditionnelles.

me, répété, et appliqué d'ailleurs au pronom *hu* = « le » ou « lui » : « introduis-le » (ou « glisse-le ») dans le Coffre et introduis-le dans le Flot », ce qui laisse les choses dans une certaine indétermination : le pronom *hu* s'applique en l'occurrence au premier degré à l'enfant, au deuxième il peut s'appliquer soit au coffre, soit à l'enfant soit aux deux dans une synthèse qu'implique en quelque sorte cet « enveloppement » successif (1). Or on peut dire que la mise de l'enfant dans « le Coffre » envisagée en elle-même fait référence à l'institution du *tâbût* dans toute sa généralité, mais lorsqu'il s'agit de sa mise à l'eau il y a nécessairement référence à son type nautique. Effectivement cette opération à deux degrés nous semble se rapporter aux deux facteurs d'origine traditionnelle différente intervenant dans cette partie de l'histoire sainte moïsiaque, chose dont nous aurons l'occasion de traiter dans la suite.

Enfin une autre mention coranique nous permettra maintenant de situer dans le temps, ou plutôt dans le déroulement du cycle humain, l'institution du *Tâbût* premier, et de voir que cette institution est rattachée effectivement à Adam. Il s'agit d'un passage de la sourate de la Génisse qui parle de la descente d'Adam sur terre : « Or Adam reçut (*talaqqâ*) de son Seigneur des Paroles (*Kalimât*) et le Seigneur revint à lui (*tâba alayi-hi*) ; en vérité Il est Celui qui aime revenir et pardonner (*at-Tawwâb*), le Très-Miséricordieux (*ar-Râhîm*) (Coran 2, 36-37). Nous avons là, le premier moment où, dans l'histoire sacrée intervient la notion de *tawbah* (« repentir », « réconciliation ») à laquelle est rattachée la signification arabe du *tâbût*, et qui, comme le comprennent les commentateurs, concerne aussi bien le serviteur que le Seigneur. A l'occasion est énoncé le nom divin *at-Tawwâb* (auquel celui d'*er-Rahîm* sert de qualificatif), ce qui est l'indice d'une théophanie adéquate, logiquement la première sous le rapport de ce nom. On peut remarquer aussi que dans le fait de cette réconciliation il y a un aspect d' « alliance », au sens biblique de ce mot, qui est nouveau par rapport au statut paradisiaque perdu par Adam, et qui évoque d'ailleurs un des qualificatifs de l'Arche chez les Israélites.

(1) La variante coranique que nous avons signalée dans une note précédente, et qui ne fait pas mention du *tâbût*, dit simplement : « Et Nous révélâmes (*awhay nâ*) à la mère de Moïse : Allaite-le ! Puis, quand tu craindras pour lui, jette-le dans le Flot (*alqi-hi fi-l-yamm*), et n'aie pas peur, ni ne t'attriste : Nous le renverrons (*râddû-hu*) vers toi et nous en ferons (un) des Envoyés. » (Coran, 28, 7). C'est l'« enfant » qui est jeté ici dans l'eau, sans autre précision, mais le verbe employé n'est plus cette fois-ci *iqdhifi* = « introduits (-le) » ou « glisse (-le) » répété dans l'autre texte pour l'enfant et pour le coffre, mais *alqi* = « jette (-le) » qui tient la place de l' « introduction » à deux degrés de l'autre et qui exprime donc une action de caractère global.

(*à suivre.*)

Michel VÂLSAN.

ERRATA du précédent article (nov.-déc. 1962) :

Page 270, ligre 32, lire : « l'hôte extérieur ».
Page 272, ligne 25, lire : « textes bibliques ».
Page 273, ligne 6, lire : « et, comme le verbe employé » (au lieu de : « mais comme le verbe employé »).
Page 273, lignes 16-17, lire : « acception » (au lieu de : « acceptation »).
Page 273, ligne 18, lire : « ont laissé... » (au lieu de : « a laissé »).

LES LIVRES

J. EVOLA, *La Tradition Hermétique*, traduit de l'italien par Y. Tortat (Editions Traditionnelles). — TITUS BURCKHART, *L'Alchimia* (Turin, P. Boringhieri).

Le hasard (mais est-ce vraiment le hasard ?) a conjugué la publication de deux textes très différents sur un sujet qui n'a cessé de demeurer controversé, l'Alchimie. Le livre de M. Evola date de 1931 et, malgré une deuxième édition revue en 1948, il n'est pas sans se ressentir de l'ambiance italienne d'alors.

Une première partie est consacrée aux Symboles de la doctrine et une seconde à la pratique de l'Art Royal hermétique. Pour les lecteurs de cette revue, habitués à la terminologie et la perspective guénoniennes, il est nécessaire de noter que le point de vue de M. Evola en diffère sur deux points essentiels, d'ailleurs connexes, puisque, étant fidèle à la cosmologie alchimique, il attribue la dignité supérieure non au « saint » mais au « roi » et, corrélativement, la prééminence à l'âme et non à l'esprit. Nous entendons bien que cette différence tient au plan même où se place l'auteur, qui est celui de la cosmologie et que, dans les limites de celle-ci, cette interversion n'a pas d'inconvénients graves. C'est d'ailleurs pourquoi la seconde partie me paraît supérieure à la première, par de très nombreuses citations d'ouvrages alchimiques et par les rapprochements qu'elles suggèrent.

Cette richesse a d'ailleurs motivé l'excellente traduction qu'en a donnée Mme Tortat et elle légitime la publication qu'en ont faite les Editions Traditionnelles. Tous les textes alchimistes connus ont été mis à contribution par l'auteur avec une abondance de rapports et d'idées qui reste toujours basée sur les sources. Il cite Fabre d'Olivet, Boehme et Guénon, mais également Pernety, Berthelot et Gichtel, encore Lao-Tseu, Schelling et les Upanischads, tout en se maintenant dans la ligne de l'opération rituelle et de son symbolisme.

Le livre de M.T. Burckhart est de toute autre sorte et nos lecteurs qui, de 1948 à 1961, ont pu en lire ici des chapitres, savent quelle inspiration synthétique et véritablement traditionnelle anime leur auteur. L'extrême clarté qu'il a réussi à jeter sur le symbolisme alchimique, le plus difficile de la tradition occidentale, n'est pas un

de ses moindres mérites. « Faire du corps un esprit et de l'esprit un corps », cet adage résume toute l'alchimie, dit l'auteur, qui l'éclaire par cette non moins importante remarque que « plus un symbolisme est primordial et plus il est concret », ou plutôt, comme nous aimerions le dire, plus l'esprit et la matière se rapprochent d'un complexe primordial indifférencié, la fameuse « matière première ».

Cette inversion de perspective, qui d'ailleurs explique la position que nous avons signalée chez M. Evola est très clairement expliquée par M. Burckhart dans ces lignes : « la nécessité de « fixer » l'esprit dans le corps s'explique par le fait que l'esprit se manifeste dans l'ordre alchimique non pas comme une essence de vérité, une idée au sens platonicien du terme, mais comme une force ou puissance, « qui exige d'être « fixé » par le corps, exigence qui se trouve satisfaite par toute méthode initiatique ». Il y a là une vue sur laquelle on a trop peu insisté. Pour tous ceux qui ont plus ou moins atteint le stade de la réalisation ou de l'application pratique d'une doctrine, il appert avec évidence que la lumière dont s'éclaire en retour la doctrine en est profondément transfigurée. Tandis que toute doctrine spirituelle — et ce n'est pas pour rien que M. Burckhart a nommé Platon — peut rester parfaitement valable sur le plan intellectuel d'une pensée spéculative et d'une philosophie, son application méthodique et actuelle exige une transposition initiatique sous peine de n'avoir plus aucune valeur et aucune signification. Or l'alchimie vise justement une semblable transposition méthodique. Inexistante et infantile comme « philosophie », elle ne se légitime que comme ascèse et l'on peut à cet égard regretter, qu'inexistante sur le plan rationnel, elle ait donné lieu à tant d'ouvrages inutiles en tant que livres, alors qu'elle aurait du rester le langage chiffré d'une pratique de réalisation.

Luc BENOIST

LEO SCHAYA, *La doctrine soufique de l'Unité* (Adrien-Maisonneuve, 1962).

Après son étude sur *l'Homme et l'absolu selon la Kabbale*, M. Leo Schaya nous livre en cent pages l'essence de la doctrine de l'Islam. Présentée sous ses divers modes, la doctrine de l'Unité apparaît ici d'une façon particulièrement lumineuse, car l'auteur s'astreint à toujours citer ses sources coraniques parallèlement aux textes des spirituels les plus authentiques. C'est ainsi qu'il réussit à passer insensiblement du plan exotérique au plan ésotérique, avec un minime dépaysement et un risque faible d'incompréhension de la part du lecteur peu averti. Il commence justement son étude par les divers degrés de compréhension de la doctrine, puis passe au centre attrac-

tif de l'Unité. Il n'aborde qu'ensuite les divers aspects divins, dont la création nous est le plus évident moyen d'approche.

Ces quatre chapitres « théocentriques » sont suivis par quatre chapitres plus particulièrement adaptés à l'aspect humain du message prophétique, un chapitre sur Mohammed en tant qu'envoyé, un autre sur le nom d'Allah, puis deux autres chapitres sur l'esprit de pauvreté, la certitude de la foi et la connaissance de soi.

On trouvera difficilement, sous un plus petit volume, une plus riche synthèse de la doctrine de l'Islam, qui paraît d'ailleurs dans une collection «Initiation à l'Islam», où ont déjà été publiées des études signées par des arabisants bien connus, comme I. Goldziher et Tor Andrae.

L. BENOIST.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 2-1963

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

64e Année — Mars-Avril 1963 — N° 376

L'ARGUMENT DE LA SUBSTANCE

La Grèce — a dit un de nos contemporains — a été seule à ne pas « courber le front devant le Despote », à savoir Dieu; cet hommage inattendu au « miracle grec » est bien caractéristique pour une philosophie de la révolte et de l'amertume, et pour une fausse sagesse qui, tout en osant s'appeler un « humanisme » et même revendiquer une « ontologie », n'a jamais rien compris à l'Etre ni à la nature de l'homme. Se figer ainsi dans une révolte aussi insensée qu'inutile, c'est ne pas comprendre — et ne pas vouloir comprendre — que le « Dieu » des religions est l'Etre concret par rapport auquel nous sommes comme des abstractions ; Dieu est notre Etre (1), et le bien et l'Etre coïncident logiquement et ontologiquement ; notre soumission à l'Etre — et les religions ne veulent pas autre chose — est notre concordance avec le Bien total ou le Bien en soi. S'il y a en nous quelque bien, c'est parce que l'Etre est bon; s'il arrive qu'un sentiment de révolte soit légitime — et il ne saurait l'être quand son motif est absurde — c'est qu'il dérive de l'Etre, auquel nous ne pouvons pas ne pas nous conformer en bonne logique. Si notre sentiment est vrai, il ne peut pas s'opposer à ce qui n'est autre que la Vérité totale; s'il s'y oppose, c'est qu'il est faux.

(1) Dieu est aussi immensément plus, mais il s'agit ici de la « face » tournée vers le monde et l'homme.

Nous sommes l'accident, non la Substance. Il n'y a aucun bien en nous qui ne soit celui de la Substance universelle; notre liberté ne peut être que notre concordance avec cette Substance, dont nous émergeons et qui est la Liberté en soi. L'Etre est l'Equilibre, la Justice immanente; nous sommes les déséquilibrés. La goutte de l'Océan ne peut s'insurger contre l'eau; si notre sens de justice n'est pas folie, il vient de Dieu. Notre intelligence ne peut pas être autre que celle qui est.

Il y a deux attitudes possibles : se révolter, au nom de notre particularisme ou de notre déviation, contre la Norme, ou bien refluer vers elle et nous réintégrer dans l'Equilibre; notre déviation est chose évidente, puisque ses taches sont tangibles dans l'expérience de notre imperfection existentielle et individuelle et de notre exil terrestre. Se révolter contre l'Etre, c'est se révolter contre Nous-mêmes.

***

Toute doctrine spirituelle énonce en dernière analyse le rapport entre la Substance et l'accident : la fin du monde, la naissance et la mort, le Jugement particulier et le Jugement Dernier, les fixations paradisiaques et infernales, et enfin l'Apocatastase — tous ces « états » ou « événements » du microcosme ou du macrocosme sont autant de manifestations des rapports qui à la fois rattachent et séparent l'accident de la Substance. Comprendre ce qu'est la Substance, ce qu'est le rapport Substance-accident, et saisir du même coup que toute chose participe de l'une et de l'autre tout en se réduisant globalement à un accident par rapport à la Substance dernière, c'est en principe comprendre le sens de toute religion et de toute métaphysique.

Nous parlons de « Substance » afin de bien mettre en évidence l'écart entre ce qui subsiste par soi-même et ce qui n'existe que secondairement et dont la cause profonde est dans une réalité plus vaste ou plus élevée. Nous n'employons pas ici le terme d'« essence » qui est plus statique et dont l'opposé est la « forme », l' « extériorité », ou la « coagulation » si l'on veut, et

qui de ce fait ne rend pas compte des « mouvements » cosmiques, du moins pas d'une manière immédiate. Il est permis de penser qu'entre la substance et l'accident il y a une sorte de continuité, — « toute chose est *Atmâ* », — tandis qu'entre l'Essence et les formes il n'y en a pas; dans ce cas, nous comparerons le rapport « substance-accident » à l'eau et aux gouttes, et le rapport « essence-forme » au noyau et au fruit ou au feu et au bois qu'il dévore ; « *Brahma* n'est pas dans le monde ». Sans doute la Substance se laisse-t-elle comparer au centre d'une spirale, et l'Essence au centre d'un système de cercles concentriques ; la notion de Substance est du reste plus proche de celle d'infini, et la notion d'Essence plus proche de celle d'absolu, pour des raisons que le métaphysicien saisira sans peine.

D'aucuns ne verront dans l'argument de la Substance que du panthéisme, sans se rendre compte de ce que la continuité ontologique, qui va de l'Etre aux choses, n'a rien d'une continuité matérielle et n'abolit point le rapport de transcendance et l'incommensurabilité qu'il implique. L'Univers a quelque chose de divin pour la simple raison qu'en vertu du miracle de l'existence, il n'est pas le néant; étant, il ne saurait sortir de l'Etre. Si c'est là un genre de panthéisme, force nous est d'admettre que le panthéisme a un peu raison, ou qu'il a raison sous un rapport déterminé, celui de l'homogénéité — ou de la solidarité — métaphysique du non-néant, de la non-irréalité ou de la non-impossibilité; en un certain sens, tout ce qui n'est pas rien est Dieu, non en particulier, mais par la Substance ontologique et en elle.

***

Dans le Bouddhisme, la Substance est envisagée, non comme la cause créatrice et déterminante de l'accidence cosmique, mais comme la non-manifestation ou la non-existenciation par rapport au monde manifesté, ou comme le « Vide » par rapport à la plénitude empirique et du reste illusoire des choses; c'est pour cela que cette doctrine n'a pas l'idée d'un « Dieu », car ce serait là — au point de vue dont il

s'agit — introduire dans le Vide transcendant quelque chose de la trompeuse plénitude, ou en d'autres termes, ce serait projeter dans la Réalité principielle quelque chose de la manifestation. Mais comme celle-ci, au regard du Vide infiniment réel, est une sorte de néant — ses éléments constitutifs n'ont aucune solidité ni aucune permanence, — elle apparaît à son tour comme un « vide » ; la Substance — ou disons la Réalité que nous pouvons envisager sous cet aspect — est, en effet, une « plénitude », non dans le sens d'une matérialité spatiale ou autre, bien entendu, mais en vertu de sa Réalité, dont l'absoluité n'admet aucune fissure.

Aux antipodes de cette perspective, la Réalité a été personnifiée, et parfois intensément, au point de voiler son caractère de Substance, lequel risquait — nous parlons du concept — de porter atteinte à la transcendance; mais il faut dire que c'est la Substance elle-même qui s'est révélée sous cet aspect, conformément à la nature des réceptacles humains, si bien que les discussions sur la valeur de telle ou telle conception traditionnelle sont parfaitement vaines, d'autant que les ésotérismes réatblissent l'unanimité. Si les Monothéistes ont des notions ésotériques équivalentes au « Vide » bouddhique, les Bouddhistes de leur côté ont des notions équivalentes à celle du Dieu biblique et koranique, témoin le Bouddha Amitâbha qui est, suivant la manière de l'envisager, « vrai homme » et « vrai Dieu ».

En prenant l'eau comme symbole de la Substance, on pourra dire que pour les Bouddhistes, la Substance c'est la « non-vague » ou la « non-écume », donc l'inaltérable nature de l'eau, tandis que pour les Théistes — aryens aussi bien que sémites — elle est la cause efficiente des vagues et des gouttes; il n'y a rien dans ces accidents qui ne résulte de la nature de l'élément liquide, lequel manifeste d'ailleurs réellement dans son ordre la Toute-Possibilité créatrice (1). Toutefois, les Bouddhistes envisagent métaphysiquement ce même rapport Substance-accident quand ils affirment que le *samsâra* et le *Nirvâna* ne font qu'un.

(1) D'où l'emploi de l'eau dans les rites de purification, lesquels ramènent l'homme à la Substance, et cela d'une manière à la fois effective et virtuelle, suivant le rapport envisagé.

***

La Justice immanente — la Loi du *karma* — ne s'explique que par le retour de l'accident à la Substance, retour nécessaire en vertu de la nature même de l'accident et *a fortiori* de la nature de la Substance. Le fait que nous sommes des accidents, puisque nous existons sans être absolus, explique la confrontation avec la Vérité, ou avec le Souverain Bien; le « mal » est la trace de l'éloignement qui sépare l'accident de Ce qui subsiste par soi; le « Jugement », c'est l'inéluctable rencontre avec Cela, donc avec notre Norme ou notre Prototype. Ce rapport Substance-accident explique également le sens de nos attitudes dévotionnelles, telles l'adoration, l'obéissance, la piété, l'amour de Dieu : si nous devons « adorer » Dieu, c'est parce que, afin de nous conformer à Ce qui est, nous devons avoir conscience et de notre accidence et de la Substance dont elle dépend; notre esprit est fait pour cette conscience et il n'est rien sans elle. La « révolte », — la mentalité luciférienne, — c'est aller à l'encontre de notre nature profonde et, par là même, de la nature du Réel absolu. Nous ne pouvons raisonnablement nous révolter que contre nous-mêmes, ou contre notre propre révolte, à savoir l'égoïté.

L'au-delà représente — relativement ou totalement suivant les degrés — la Substance par rapport à cet accident qu'est la vie terrestre ; la survie paradisiaque ou infernale est un état définitif par rapport à l'ambiguïté de la vie d'ici-bas, mais d'un définitif se situant dans une dimension inimaginable pour nous. L'essentiel, c'est de ne jamais perdre de vue que le relatif, et à plus forte raison le formel, est toujours soumis à des limitations qui marquent son « manque d'absoluité » : si pour nous le Ciel et l'enfer ont quelque chose d'infini, c'est parce que nous ne pouvons guère en imaginer les limites, et nous n'avons d'ailleurs pas à nous en troubler puisque la raison suffisante de l'eschatologie monothéiste est précisément l'opposition, dans notre conscience, entre le tran-

sitoire et le définitif, le faire et l'être, l'apparence versatile et l'immuable nature des choses. A nos vains jeux, le Ciel oppose le définitif et l'immuable, quels que puissent être les possibilités intrinsèques de cette dimension inconnue (1).

En connexion avec la notion de l'au-delà, on fait remarquer parfois que le temps et l'espace, de même que les autres conditions de l'existence corporelle, — forme, nombre et matière, — n'appartiennent qu'à l'ici-bas et qu'il ne saurait plus en être question en dehors des limites de la vie terrestre; or cette opinion n'est que partiellement vraie : certes, les modes varient forcément d'un degré d'existence à un autre, mais les catégories terrestres n'ont cependant rien de fortuit et ne peuvent pas ne pas marquer des principes universels de contenance. Comme toute chose dans l'Univers visible et invisible a besoin à la fois d'expansion et de limitation, il y a partout une sorte d' « espace » et une sorte de « temps »; ce qui change, c'est le mode et avec lui, peut-être, le genre de la diversité, en ce sens qu'on peut concevoir une condition spatiale ou temporelle autrement subdivisée que sur terre, et ainsi de suite; mais les conditions d'existence seront toujours conformes à la nature même de l'expansion ou de la limitation, et aussi du statique ou du dynamique, ces deux dernières déterminations se croisant d'ailleurs avec les deux précédentes.

L'élu est un aspect de la Substance, — un aspect, donc une sorte d'accident, — tandis que le damné est au contraire une cristallisation de l'accident, — une cristallisation, donc une sorte de substance; le damné est la créature qui refuse d'être ce qu'elle est. En d'autres termes : le Paradis et l'enfer sont dits « éternels » — à part l'intention didactique de cette expression — parce que dans chaque cas l'élément « substance » entre en jeu : on est sauvé par la Substance,

(1) Selon la perspective transmigrationniste, nous dirions plutôt que le relatif s'oppose illusoirement à l'Absolu, les situations d'outre-tombe entrant également dans la relativité pour autant qu'il s'agit encore de la modalité individuelle ; l'au-delà fait en quelque sorte partie de l'ici-bas ; l'immutabilité n'appartient qu'au seul Principe, tout le reste tournoie autour de l'Axe divin.

bien qu'elle se revête d'accidence; ont est damné par l'accident parce que, le cas échéant, il s'arroge la qualité de substance ou de *materia prima*, ou de fin en soi. Les substances comportent la perpétuité, comme la Substance absolue comporte l'éternité; même sur le plan physique, les éléments sont indestructibles et survivent à toutes leurs modalités et combinaisons ; toute la question est de savoir si un pêché est un accident contraire à la substance individuelle qui fait l'égo, ou si au contraire il est la manifestation même de cette substance. Mais à un autre point de vue, le péché — l'acte contraire à l'harmonie universelle et à la nature profonde des choses — nous transforme en substance parce qu'il nous enferme et nous pénètre ; il nous fait devenir ce qu'il est et nous absorbe ainsi dans sa propre substance pervertie. C'est là son immense danger, et c'est pour cela qu'il est qualifié de « mortel » dans la mesure même de cette emprise; quant au péché dit « véniel », son danger est précisément dans le fait, soit qu'il prépare la pente pour le méché mortel, soit qu'il devient lui-même un tel péché par sa permanence, donc en somme par sa substantialité; même une faute qui, prise isolément, est légère, devient mortelle quand par l'habitude elle devient nous-mêmes.

Le péché par excellence, ou le péché en son essence, c'est l'absurdité, de la part de l'accident, de vouloir être la pure Substance, celle qui est sous-jacente à toutes les « substances accidentelles ». L'erreur, dont dérivent toutes les autres, est la confusion de la substantialité et de l'accidence au profit de cette dernière, à savoir la réduction de l'Etre aux choses et par conséquent la négation de l'Etre; celui-ci apparaît alors comme une « abstraction », à moins qu'on ne l'identifie aux choses existantes, ce qui est plus qu'un abus de langage, et ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de Principe, pas de transcendance, pas de Dieu. Cette erreur, ou ce péché, est d'ailleurs d'une certaine manière dans notre nature déchue même : l'égo est bien cette « erreur d'optique », et c'est pour cela que nous ne saurions l'aimer en toute connaissance de cause; quand bien même nous aurions conscience de quelques qualités nous appartenant appa-

remment en propre, nous ne saurions nous mesurer avce les mesures de l'Absolu. Quelle que soit notre valeur, elle n'est toujours rien au regard de la Divinité; nous perdons donc notre temps à remuer le néant. La seule chose qui ait du sens pour nous, c'est la conscience salvatrice de l'Absolu ou, ce qui revient humainement au même, l'amour de Dieu.

Les hommes ont édifié autour d'eux un monde fait de phénomènes factices, dans le cadre déformant duquel toutes leurs erreurs et tous leurs méfaits ont l'apparence d'évidences ou de gloires ; ce monde factice est ainsi fait que le mal y apparaît comme un bien, et le bien comme un mal. On appelle « réalité » ce monde de coulisses et de miroirs déformants, et on attribue à cette idole, ou à ce bouc émissaire, toutes les responsabilités, si le besoin s'en fait sentir; et si cette « réalité » se met à s'ébranler, on s'empresse de déclarer que Dieu a mal fait le monde, et que le monde est ce qu'est Dieu, ou ce qu'il serait « s'il existait », et ainsi de suite. Quand on parle de foi et d'obéissance, — et ces deux attitudes s'éclaircissent parfaitement, et au-delà de toute sentimentalité, à la lumière de rapport Substance-accident, — les gens diront que nous ne sommes pas des enfants irresponsables et que nous savons reconnaître ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas; mais quand on parle de sanctions divines, ils s'empressent d'affirmer que nous ne saurions mériter aucune punition, étant donné que Dieu nous a faits ce que nous sommes. Or il faut choisir nos arguments : ou bien nous sommes irresponsables et partant fondamentalement innocents, mais alors tirons les conséquences et soyons des enfants; ou bien nous sommes souverainement responsables et libres, mais alors ne prétendons pas d'échapper *de jure* à tout « choc en retour » dont la cause relève précisément de notre responsabilité.

***

Toute la question est de savoir si l'homme possède l'intuition « prélogique » de la Subtance où s'il est fondamentalement solidaire de l'accidence; dans le premier cas, son intelligence est faite pour la gnose ou le *jnâna*, et des raisonnements — ou des imageries — enfermés dans l'accidentel n'auront en fin de compte aucune prise sur lui. Pour l'homme moyen, l'existence commence avec l'homme posé sur terre : il y a l'espace et il y a les choses, il y a « moi » et « l'autre », nous voulons ceci et tel autre veut cela, et ainsi de suite; il y a le bien et le mal, la récompense et la punition et, au-dessus de tout cela, Dieu avec ses Volontés insondables. Mais pour le contemplatif-né, tout commence avec la Vérité, qui est sentie comme un Etre sous-jacent et omniprésent; tout le reste ne se comprend, en définitive, que par elle et en elle; en dehors d'elle, le monde n'est qu'un cauchemar inintelligible. Il y a la Vérité, la nature des choses, puis les consciences qui en sont les réceptacles : l'homme est avant tout une conscience dans laquelle le Vrai se reflète, et autour de laquelle le Vrai ou le Réel se manifeste dans un jeu innombrable de cristallisations ; pour le contemplatif, les phénomènes et les histoires ne constituent pas un postulat compact et naïf, ils ne sont intelligibles et supportables qu'en fonction de la Vérité première, la seule qui soit.

Il faut distinguer, dans l'être humain, l'homme extérieur et l'homme intérieur : le premier est tourné vers l'extérieur et vit dans l' « accidentel »; le second regarde vers l'intérieur et se nourrit de la Substance. La vie spirituelle, d'une part réveille et développe l'homme intérieur et le fixe sur l'axe substantiel afin de le transmuer progressivement ou même instantanément, suivant les cas, et d'autre part établit un équilibre entre l'intérieur et l'extérieur en déterminant celui-ci en fonction de celui-là. Il y a là deux pôles d'attraction : tout d'abord, il faut découvrir, au-delà du mur de glace que l'homme porte en lui-même, — et dont le signe le plus commun est l'indifférence à l'égard du Ciel, — le pôle intérieur qui attire vers la Substance, et ensuite, ce pôle dégagé et agissant sur l'âme comme un aimant, il faut savoir s'y maintenir; mais du fait même de cette fixation, le pôle extérieur se transforme en fonction du pôle intérieur, en vertu de ce que nous avons appelé à plusieurs reprises la transparence métaphysique des phénomènes. L'esprit découvre alors que tout est en lui-même, et que tout est la Substance.

Le rapport « substance-accident » se manifeste d'une façon patente sur le plan de la pensée : il y a la pensée déséquilibrée et contraire à l'Etre, comme il y a la pensée équilibrée et conforme à la Substance ontologique dont elle surgit ; mais il y a aussi le silence contemplatif qui dépasse la pensée comme telle, bonne ou mauvaise, si bien qu'en définitive, la question qui se pose est celle de savoir, non si nous sommes bon ou mauvais, mais si en face de Ce qui seul est, nous sommes ou ne sommes pas.

Si la fonction la plus élevée du mental est, d'une part de transférer sur le plan de l'accidence les aspects inépuisables de la Substance, et d'autre part de se recueillir ou de s'éteindre dans le silence de la contemplation, il en va de même — *mutatis mutandis* — de ce mode d'extériorisation et de suggestion qu'est le symbolisme et par conséquent l'art sacré : celui-ci a essentiellement pour fonction, à part son rôle simplement didactique, de transférer la Substance à la fois une et inexhaustible dans le monde de l'accident et de ramener la conscience accidentelle vers la Substance. Nous pourrions dire également que l'art sacré transpose l'Etre dans le monde de l'existence, de l'agir ou de devenir, ou qu'il transpose en quelque manière l'infini dans le monde du fini, ou l'Essence dans le monde de la forme; par là même, il suggère une continuité allant de l'un à l'autre, une voie partant de l'apparence ou de l'accident et débouchant dans la Substance ou dans ses réverbérations célestes.

La beauté de la nature et celle de l'art, et aussi celle des vertus, montrent que la Substance est foncièrement bonne, qu'elle coïncide avec la Bonté. Le mal — cette réalité privative et toujours fragmentaire, jamais totale ou intégrale, — le mal est une quantité infime dans l'ensemble des phénomènes; il ne saurait être plus qu'une mince et éphémère couche de glace flottant sur un océan de générosité et de beauté.

Le problème de l'homme, c'est qu'il est accident et Subtance à la fois et qu'il faut savoir exactement sous quel rapport il est l'un et l'autre, et quel parti il faut tirer de cette double nature.

Frithjof SCHUON.

LE MYSTÈRE DE LA CROIX

de DOUZETEMPS.

(*suite et fin*) (1)

« IX. La croix donne encore un dissolvant et une médecine tout extraordinaire par deux sujets très universels que la nature nous met devant les yeux, savoir : par *l'eau de la mer inférieure coagulée et coagulante*, ou *sel de mer*, et par *l'eau de la mer supérieure libre et dissolvante*, ou *la rosée*. Quoiqu'il ne paraisse point y avoir de sel visible et sensible dans les eaux des rivières qui se rendent à la mer, ni dans la rosée même, il y en a pourtant qui se manifeste par la putréfaction engendrée par les eaux marines où toutes les eaux trouvent leur tombeau et leur mort et, par elle, une nouvelle vie que la putréfaction découvre. Avant d'entreprendre cette opération, rendez le sel de mer fort fusible, et munissez-vous d'un bon lut qui résiste au feu et à l'eau ; si donc vous dissolvez ce sel de mer fusible, qui est une eau coagulée, par le moyen de l'eau supérieure de vertu résolutive, qui est la rosée, celle-là fera entrer celle-ci en putréfaction à feu lent, et vous découvrirez cette putréfaction à l'œil. Si vous répétez cinq ou six fois ce mélange de la rosée avec l'eau coagulée de la mer, par une lente digestion, vous extrairez toutes les vertus que le sel de mer a reçues depuis la création jusqu'à cette heure et que l'irradiation des astres et la réverbération des flots ont alcalisées, et vous ne serez pas fort éloigné d'un dissolvant très noble, très médicinal et très précieux, dont une partie pourrait peut-être bien dissoudre une partie de quelque métal, ou minéral, que vous lui joindrez ; ce dissolvant simple et naturel pourrait mériter à bon droit le nom et l'effet d'un *Alkahest* qui a réuni en soi les forces dissolvantes d'en haut avec les forces coagulantes d'en bas, et dans

(1) Voir *E.T.* de novembre-décembre 1962.

lequel est régénéré le feu qui paraît dans les eaux marines avec l'eau de la rosée, fruits de l'aurore, pleine des vertus célestes ; de sorte que, par là, vous avez une eau vivante, régénérée et régénérante, figure de la mer crystalline ou eau mêlée de feu de l'Apocalypse, ch. 4 et 15, et d'Ezéchiel, ch. 47, qui est le dernier bain de régénération pour approcher du trône de Dieu.

« X. Plusieurs cherchent aussi la véritable médecine dans l'*Antimoine*, qui a le cercle en bas et la croix en haut ♁ ; la croix marque son acétosité, crudité et indigestion ; son cercle dénote sa nature solaire, ayant vraiment dans son sein un or embryonné. Ainsi, la médecine y est aussi cachée, et c'est un minéral assez facile à ouvrir. Si on le fond avec trois parties de quelque alcali, il sera plus ouvert, et le vinaigre, qui porte aussi la croix ✛(1) correspondante à la sienne, tirera hors de lui son subtil ; puis l'esprit de vin fera hors de ce vinaigre concentré une extraction encore beaucoup plus subtile. Si vous cohobez cet esprit 16, 17 ou 20 fois sur cette extraction, par la distillation, cet esprit volatilisera enfin peu à peu l'extraction, laquelle montera par conséquent avec l'esprit qui en deviendra jaune ; faites passer cet esprit seul par un bain très suave, et il vous restera dans le fond de l'alambic une huile rouge précieuse, qui ne vaudra guère moins que l'or potable. Plusieurs minéraux peuvent être traités de cette manière, pour en tirer leur véritable essence. Les métaux imparfaits peuvent être réincrudés en nature minérale par le moyen de l' ♁ qui les décompose (2), en fait un chaos avec soi par la fusion ; si vous dissolvez une partie de ce chaos dans trois parties de salpêtre au creuset, vous ferez ensuite une lessive de ce sel imprégné des esprits métalliques et minéraux que vous élèverez par un esprit acide qui fera un combat avec cet alcali de la manière suivante. Mettez cette lessive dans une cucurbite à laquelle vous adapterez un chapiteau qui ait une ouverture en haut, par laquelle vous verserez petit à petit de l'esprit acide ; ces deux contraires feront une grande ébullition pendant et par le moyen de laquelle les esprits métalliques et minéraux monteront ; vous les

(1) [Dans l'édition de 1786 cette croix est pourvue de quatre points situés entre les quatre branches.]

(2) [L'édition de 1786 porte : « qui les extravertit » au lieu de « qui les décompose ».]

recevrez dans un récipient où vous aurez mis de l'eau. Ces esprits adoucis de leur corrosif, de la manière que j'ai insinuée au § VIII, donnent de bonnes médecines particulières et des huiles tingentes, lesquelles, fixées avec des métaux parfaits, augmentent ceux-ci ou les changent en un vert tingent, selon leur nature, pureté et fixation.

« XI. Quoiqu'il y ait plusieurs combinaisons à faire de ce peu d'opérations décrites jusqu'ici, je les abandonne néanmoins à la recherche de ceux qui ont plus de loisir et de jeunesse que moi, étant hors de mon but qui est d'écrire les merveilles de la croix dans le royaume extérieur de la nature. Ainsi, pour ne point perdre de vue le même mystère de la croix, qui est le sujet unique de ces méditations solitaires, il faut aussi dire quelque chose des *sels moyens*, qui sont fort médicinaux, et de grande force résolutive, quand ils sont bien préparés ; le tout dépend d'une certaine manipulation, qui rend volatils tous ces sels alcalis fixes, par où l'on acquiert aisément leur perle ou leur véritable essence. Si vous joignez ensemble deux perles de sels contraires, vous aurez un sel moyen dont les opérations vous réjouiront, car elles vous donneront un sel fusible qui pénétrera et dissoudra tout, tant sont grands et efficaces le mystère et les merveilles de la croix dans la nature visible ! Oui, chacune de ces perles bien préparées opère d'elle-même en particulier, sans comparaison plus efficacement et salutairement que toutes les drogues d'apothicaires. Il est vrai que, sans cette manipulation secrète, l'on peut faire d'assez bons sels moyens, comme par exemple avec l'esprit urineux du sel ammoniac et l'esprit acide du vitriol, du soufre, du nitre, du sel commun, etc. et avec l'esprit d'urine et l'esprit de vin ; mais ces sels étant encore assez superficiels, ils n'ont point la pénétration des alcalis fixes volatilisés, qui ont donné ce qu'ils avaient de plus caché dans leur intime racine. Chacun est pourtant libre de préparer ses médecines à sa mode, selon sa portée, pourvu qu'elles ne causent point aux malades de nouvelles croix au lieu de soulager les anciennes. La manipulation, que je n'ai point rélévée, se fait par des opérations contraires à la nature, car, si la nature réunit les choses séparées, cette opération sépare les réunies, afin d'assembler les homogènes et d'écarter les hétérogènes ; l'on fait des merveilles par le moyen du feu et de l'eau, quand on sait les appliquer à

propos ; voilà que je l'ai découverte, pour ne rien cacher aux véritables amateurs.

« XII. Je ne dirai rien de la préparation des végétaux, parce que les livres en sont pleins ; surtout, entre autres, *La Chaîne d'or d'Homère* (1) écrite en allemand, en donne de belles expériences fort recommandables. Il y a une manière simple, et de peu de dépenses de tirer le sel essentiel des végétaux, avec la rétention de leur couleur, goût et odeur ; je souhaiterais qu'elle fût connue de ceux qui aiment plus le Seigneur et le prochain que leur bourse.

(1) [Ici une note de Marnès renvoyait à Aurea Catena Homeri, in-8 Francofurti et donnait comme date 1623 au lieu de 1723. Nous pouvons ajouter quelques précisions :

L'auteur de ce remarquable ouvrage d'alchimie, qui est consacré à l'art que l'on désigne sous le nom de « petits particuliers » est demeuré inconnu. On prétend qu'il a été écrit par un adepte, habitant Utrecht, vers 1654, et que le manuscrit original se trouverait à la bibliothèque impériale de Vienne. Cet ouvrage rempli d'intérêt eut différentes éditions. La première a été publiée en 1723, à Francfort et Leipzig, chez J.G. Böhme, sous le titre : *Aurea Catena Homeri oder eine beschreibung von dem ursprung der natur und natürlichen*, avec une planche hors texte et plusieurs diagrammes. La deuxième, parue à Leipzig, en 1728 chez S.B. Walter, ayant comme auteur Erhard de Maxagéras, certainement un nom supposé, avec un titre nouveau : *De transmutatione metallorum*, augmentée d'une troisième partie (*certainement apocryphe*), qui ne fut jamais réimprimée. En 1738, l'ouvrage reparut, de nouveau, à Leipzig (3e édition), avec son titre original et son contenu, les deux premières parties.

La quatrième édition fut donnée à Iéna en 1757, par un médecin de Kronan, en Bavière, au nom de A.T. Kirchweger. C'est alors qu'un autre médecin allemand, Louis Favrat, originaire de Wurtzbourg, qui exerça la médecine à Payerne, en Suisse, traduisit l'ouvrage, en latin, sous le titre : *Aurea Catena Homeri id est concatenata naturae historia physico-chymica latina civitate donata illustrata*, éditée à Francfort en 1762. Une sixième édition, avec le titre *Annulis Platonis, oder physicalisch chymische eklärung der natur nach ihrer entstehung*, parue à Berlin et Leipzig chez J. Decker en 1781. Une traduction anglaise faite par le Dr Sigismond Bachtrom, en 1797, a été, en partie, publiée dans la revue *Lucifer*, en 1891 (Gordner, Bibl. rosicrucienne, p. 168). En ce qui concerne les traductions françaises, nous citerons le beau manuscrit (Dorbon, Bibl. Esoterica, nº 675) d'une copie exécutée en 1749, pour la marquise d'Urfé, sur une traduction d'un nommé Sitandre, avec le titre : *Chaine Dor Dhomére...*

Et enfin l'édition française, abrégée par le Dr Dufournel, éditée à Paris, en 1772, chez Edme, avec le titre : *La nature dévoilée ou théorie de la nature, dans laquelle on démontre, par une analyse exacte de ses opérations, comment et de quoi toutes choses prennent naissance, comment elles se conservent, se détruisent et se réduisent de nouveau en leur essence primordiale.*]

Dans toutes ces recherches et opérations, ayons la croix et les souffrances, la vie et les sentiments passifs de Jésus dans le cœur et dans l'esprit, devant les yeux du corps et de l'âme ; elle nous servira de guide fidèle et assuré pour développer les mystères de la croix dans la nature astrale, élémentaire, extérieure et visible, car elle comprend en elle toutes les croix et leurs secrets les plus cachés.

« XIII. La plupart des amateurs et rechercheurs de la véritable médecine sont trop subtils dans leurs méditations et spéculations ; la simplicité est le sceau de la vérité, elle en est aussi la clef, pour l'ouvrir. Quand on est une fois prévenu en faveur de ses propres préjugés et faux principes, il coûte bien de la peine à recouvrer la liberté de son jugement ; quelquefois aussi la persuasion et l'autorité d'autrui l'emportent auprès de nous par-dessus la vérité et l'expérience.

Le croira qui voudra, j'en ai payé moi-même la folle enchère, et je sais ce qu'il en coûte de fouir dans des citernes crevassées qui ne contiennent point d'eau, et d'abandonner la source des eaux vives dans la pureté, candeur et simplicité de la nature. D'autres, ne pouvant arriver au degré d'une médecine réelle, blasphèment ce qu'ils ignorent, appellent les véritables amateurs de la Sagesse des fourbes et des trompeurs, et traitent la science d'imposture et de marchandises sublimées d'alchimie, comme le renard de la fable disait des raisins bien mûrs, qu'il ne pouvait atteindre, que ce n'était encore que du verjus. Ceux-là paraissent lancer une espèce de défi, par leurs calomnies, à ceux qui savent ou possèdent quelque chose de véritable et de réel, croyant les attirer au raisonnement expérimental de Raymond Lulle avec Arnaud de Villeneuve : *Solve mihi hoc argumentum*, Répondez-moi à cet argument. Il y en a qui, piqués d'envie comme d'une vipère qu'ils portent dans leur sein et qui les ronge, étendent leur bile et vomissent leur poison sur le papier contre leur prochain, et, par la démangeaison fougueuse qu'ils ont d'écrire, n'étant éloquents qu'à médire et n'ayant rien que des vétilles et un amas de paroles arrangées dans la tête, ils aiment mieux calomnier que de se taire, exposent au jour le prochain avec leur haine, leur envie, leur mensonge, qui leur font oublier qu'ils veulent au moins passer et être regardés pour Chrétiens,

et ils se mêlent de faire des leçons aux autres, sans les pratiquer eux-mêmes. Ce sont des Momus mordants qui ne savent rien améliorer de ce qu'ils réprouvent, ni approuver que ce qu'ils font eux-mêmes. S'ils veulent ouvrir les yeux, ils trouveront au moins dans ce chapitre une véritable anatomie du salpêtre, dont ils prétendent faire une médecine universelle dans sa crudité et dans toute sa substance grossière, mêlée d'hétérogénéités alumineuses, salines, corrosives, sulfureuses, ou en le joignant avec un peu de cinabre mal préparé. Et, avec cela, ils veulent passer pour Chrétiens, pour promoteurs des docteurs en médecine, pour réformateurs de la médecine, en calomniant leur prochain et la noble science naturelle ! Pardonnez-leur, Seigneur, car ils ne savent pas ce qu'ils font, ni ce qu'ils disent, ni ce qu'ils écrivent. Ceux-ci se rendent tout à fait indignes de la connaissance et de la pratique réelle des mystères de la croix et par les croix qu'ils font aux autres et par le déshonneur dont ils tâchent de charger la science.

« XIV. Enfin, on rencontre la croix en tout et partout : que le Seigneur en soit béni, qui la fait couronner en toute manière dans ceux qui la reçoivent de sa main, qui la reconnaissent comme un effet de son amour et sagesse envers eux, et qui enfin la portent avec patience, paix et joie pour s'en laisser purifier, et soutenir avec tranquillité et silence les dards envenimés des calomniateurs.

« XV. Comme je ne fais qu'une très légère ébauche de la matière que le cher Théophile a demandée de moi, savoir du mystère de la croix, et surtout du très grand mystère de la croix humiliante et de la croix glorieuse et triomphante de Jésus-Christ, je laisse le reste de cette matière si vaste et étendue à la méditation et recherche des curieux, pour achever, par la grâce du Seigneur, ce petit traité par la double croix de Jésus. En attendant, écoutons le témoignage que le soleil, comme la plus noble créature et le principal instrument des opérations divines dans ce monde extérieur, rend de lui-même et de son véritable système (1).

(1) Les vers suivants sont écrits en latin ; nous les reproduisons tels quels, mais nous en donnons une traduction française à la suite.

« C⊙r, ⊙culum, Lumen Mundi, Centrumque creavit
Me Deus : et de me nobile fecit opus.
Punctum ego sum simplex internae Lucis apertum :
Quo verae Lucis lumen ubique micat.
Non ex me, sed ab interno Splendore corusco :
Non ego Lux ; sed sum Lucis Imago sacrae.
Interni Coeli Lux alma reverberat in me
Hanc, quae vivificat laetificatque, facem.
Interior tamen est mihi fons, quam rebus ab extra !
Namque gero internae Lucis agoque vices.
Sancta, per immotum me, Lux movet omnia : per me
Cuncta creata fovet, cuncta creata regit.
Per me instrumentum Lucis fidumque ministrum,
Omnia purificat, servat, amicit, alit.
Omnia me circum girant : ad me omnia vergunt :
Subditus ad Dominum vergit ut ipse suum.
Quaerit anhela meam faciem ; convertitur ad me
Terra : vel Infernus, me sine, Terra foret.
Olim Terra meum ad Punctum spectabat : at illa
Nunc centrum est, ad quod cuncta elementa fluunt.
Dum fiet nova Terra : iterum spectabit ad illud ;
Et Paradisiaco germina more feret.
Per me homines capiunt rationem, brutaque sensum :
Sed non divinae Lux mihi mentis inest.
Luciferi a lapsu, regales occupo sedes :
Et sedeo firmus, quo fuit ante throno.
Immensus Coeli, ut cernis, me circulus ambit :
Circuli eg⊙ punctum, lumen ab igne fero.
Michaël princeps, victo ejectoque Dracone,
In me praesidium, Luce jubente, tenet.
Mas eg⊙ do cunctis activum lumen et ignem :
Foemina passivam Luna ministrat aquam.
In nobis tinctura latet, quam turba Sophorum
Invidiosa tegit, quamque Sophista negat.
Cum meum ab interno lumen splendescat ad extra :
Hinc homo ab externis interiora petat.
Monstro viam ; sed plus ultra, veloque remoto
Tendat, ubi verae Lucis origo latet.
Ignem reperiet, qui me succendit alitque :
Postmodo tincturam deteget, inde Crucem.
Crux sacram Triadem, Majastatemque revelat :
Sub Cruce stet : dabitur, sub Cruce, Luce frui. »

Traduction française :

« Cœur, Oeil, Lumière du Monde et son Centre, tel m'a créé Dieu ; et de moi il fit une noble œuvre.

Je suis le Point unique ouvert sur la Lumière intérieure, par lequel la lueur de la vraie lumière brille partout.

Je flamboie, non de moi-même, mais par la Splendeur intérieure ; je ne suis pas la Lumière, mais je suis l'Image de la Lumière sacrée.

C'est la Lumière sainte du Ciel intérieur qui reflète en moi cette flamme, qui vivifie et féconde.

J'ai donc une source intérieure, et combien éloignée des choses extérieures ! Car je manifeste et je réalise en acte les modifications de la Lumière intérieure.

Cette sainte Lumière, par moi qui suis immobile, meut toutes choses ; par moi elle réchauffe toute créature, et elle régit toute la création.

Par moi, instrument de la Lumière et son fidèle ministre, elle purifie, conserve, revêt et nourrit toutes choses.

Toutes choses tournent autour de moi ; vers moi toutes choses tendent, comme le sujet se tourne vers son Seigneur.

Cherchant ma face avec anxiété, la Terre se tourne vers moi ; et, sans moi, la Terre serait un enfer.

Autrefois, la Terre regardait vers le point où je suis situé ; mais maintenant c'est elle-même qui est le centre, vers lequel affluent tous les éléments.

Et il en sera ainsi jusqu'à ce que la Terre soit rénovée ; de nouveau elle se tournera alors vers ce Point, et produira des germes en mode paradisiaque.

Par moi les hommes reçoivent la raison, et les brutes la sensivité ; mais la Lumière de l'intellect divin n'est pas en moi.

Depuis la chute de Lucifer, j'occupe le siège royal ; et, inébranlable, je siège sur le trône où il était auparavant.

Le Ciel immense, comme tu le vois, accomplit sa révolution en cercle autour de moi ; et moi, centre de ce cercle, du feu je produis la lumière.

Le prince Michaël, ayant vaincu et chassé le Dragon, réside en moi, selon l'ordre de la Lumière.

Je suis mâle donnant à toutes choses la lumière active et le feu : la Lune, femelle, leur distribue l'eau passive.

En nous est contenue la teinture que cache jalousement la tourbe des Philosophes, et que nie le Sophiste.

Parce que ma lumière resplendit de l'intérieur vers l'extérieur, l'homme doit parvenir à l'intérieur en partant des choses extérieures.

Je lui montre la voie ; mais il doit tendre au-delà, après

avoir écarté le voile derrière lequel est cachée l'origine de la vraie Lumière.

Il trouvera le feu qui m'enflamme et me nourrit ; ensuite il découvrira la teinture, et par là la Croix.

La Croix lui révèle la sainte Trinité et sa Majesté ; qu'il se tienne sous la Croix : il lui sera donné, sous la Croix, de jouir de la Lumière. »

Après ces extraits Marnès concluait ainsi :

Comme on le voit, ce chapitre est une vraie révélation au point de vue hermétique, et il est d'autant plus surprenant de le trouver dans une œuvre conçue avec un esprit si mystique. Les pages qui précèdent pourraient être signées par un Rose-Croix, et cependant ce n'était pas le cas de Douzetemps, certains passages de son œuvre le prouvent suffisamment ; ceci rend sa personnalité d'autant plus énigmatique.

Il y aurait certainement d'autres passages à citer dans le *Mystère de la Croix*, mais nous devons nous borner, car nous n'avons eu pour but que de signaler cette œuvre aux chercheurs, et nous n'avons mis en évidence que les endroits essentiels.

Nous terminerons cependant ces citations déjà longues par les lignes suivantes, tirées du chapitre IV, intitulé *De la folie de la Croix :*

« Les sages de l'école mondaine ont fait une petite divinité de leur raison naturelle, qu'ils appellent avec le Gentils une particule de l'esprit, ou de la lumière divine, *divinae particulam aurae.* Dans cette belle perspective de leur vue fort bornée, ils l'ont placée comme une déesse sur l'autel de la vérité, et l'ont même introduite jusque dans le sanctuaire pour y juger et y décider des choses divines ou pour les expliquer et les interpréter à leur mode, ne reconnaissant point dans l'homme d'autre lumière ni d'autre guide que celle-là pour arriver à la connaissance de la vérité. Les trois grandes parties du Christianisme en ont fait et en font encore leur idole, la

consultent dans leurs doutes, prononçant avec une fière arrogance ses décisions, comme des oracles divins, et soumettant à ses lois et à ses décrets tous les autres hommes conduits aveuglement par des aveugles. Comme ils sont sortis du centre de l'unité de la vérité divine, il ne faut point s'étonner s'ils sont entrés dans le labyrinthe de la circonférence avec les païens, s'occupant de mille et mille questions inutiles, frivoles, dérogeantes tout à fait à la sagesse divine, desquelles on peut assurer que c'est une partie de la véritable sagesse que de les ignorer. Ils sont ainsi restés dans les tourbillons des belles images et des imaginations creuses qu'ils se sont forgées, se contentant de avoir beaucoup plutôt que de bien savoir et de bien juger ; ils se sont honorés eux-mêmes et se sont fait honorer des autres, citant leurs propres témoignages et leur autorité et celles de leurs semblables, hommes de raison comme eux. De là le monde a fourmillé d'une infinité d'écrits et de livres des uns contre les autres, un parti rongeant et dévorant l'autre à belles dents, jusqu'à la fureur, d'où sont sorties des guerres sanglantes, des divisions, des discordes et des contentions perpétuelles qui règnent encore aujourd'hui, des animosités dans les disputes, des scandales dans les auditeurs. Voilà ce qui fait encore l'occupation des académies et de ceux qui montent bien souvent en chaire, d'où la simplicité et la candeur divine ont été bannies pour faire place à la subtilité de l'école qui apprend toujours et ne parvient jamais à la connaissance de la vérité simple, sincère et sereine. »

« Sur un si beau fondement a été établie la sagesse humaine qui, par là, est devenue la plus grande ennemie de la croix de Jésus, selon qu'elle tient plus du Paganisme ou du Judaïsme. Or, tel fondement, tel bâtiment ; tels parents, tel enfant ; le fruit ne tombe pas loin de l'arbre ; qui bâtit sur le sable mouvant verra crouler sa maison. La raison est vraiment l'œil de l'horizon temporel qui doit régler les choses extérieures et les corporelles auxquelles ont part le temps et le corps, car elle a été donnée à l'homme pour cela ; mais son origine ne venant que des astres dont elle est une influence, sa portée ne peut pas s'étendre plus loin que sa source, car son terme *a quo* est aussi son terme *ad quem :* d'où une chose prend son origine, là peut-elle arriver, mais pas plus loin. Il faut que la raison et sa fille la sagesse humaine reconnaissent et avouent que, dans la matière que nous traitons de la folie et la croix, elles y ont toutes deux non seulement leur bonne part, qu'elles sont la véritable cause de cette folie, n'étant elles-mêmes que des follettes et des folâtres dans la sagesse divine. »

Ici finit l'étude de Marnès sur le *Mystère de la Croix* de Douzetemps. Ajoutons une dernière notation biographique.

Après sa libération de la prison de Sonnenstein, en octobre 1732, Douzetemps s'en retourna à Offenbach, son ancienne résidence, afin de faire imprimer rapidement le *Mystère de la Croix,* ce qui eut lieu fin 1732, mais après cette date, nous ignorons ce que fut la fin de sa vie.

Qu'on nous permette simplement de supposer qu'il revit Mlle d'Eschweiler, qu'il avait connu en 1730, à Aix-la-Chapelle, qu'il l'accompagna au château de Hayn, situé près de Schwarzenan, en Prusse, château appartenant au comte de Tleischbett, que cette demoiselle épousa en 1737, et mourut trois ans après.

Le château de Hayn était le centre auquel aboutissait l'union des mystiques d'Allemagne, et en particulier de tous ceux qui se rattachaient à Mme Guyon.

Un réfugié français comme Douzetemps, le marquis Saint Georges de Marsay, disciple zélé et exclusif de la célèbre mystique, y vint habiter avec sa femme, Mlle de Callemberg qu'il avait épousée «mystiquement ».

M. de Fleishbein devenu l'élève de M. de Marsay, entreprit de traduire et d'éditer les œuvres de Mme Guyon.

En 1762, Dutoit-Membrini devint l'ami et l'élève du comte, et c'est peut-être lors de cette rencontre que le ministre génevois eut connaissance du *Mystère de la Croix.*

Bibliographie

L'ouvrage de DOUZETEMPS : *Mystère de la Croix* eut différentes éditions, savoir :

La *première* fut faite par les soirs de l'auteur lui-même, et publiée, *en français*, par Godefroy Meinhard, imprimeur à Homburg-vor-den-Hoehe, non loin de Francfort-sur-le-Mein, en 1732, in-8 de 306 pages. Ce qui est curieux dans cette édition, c'est la date de publication indiquée par le chronogramme que voici : Chara CrVXMIhIDVX (1), c'est-à-dire MDCCXXXII (Les deux V supplémentaires forment un X, mis tête-bêche). L'ouvrage est suivi d'une suite de 64 petites stances en latin, d'une poésie du poète latin M. Girolamo Vida, extraite de l'œuvre la plus importante de cet auteur, *La Christiade* (1535), et d'une élégie résumant, chapitre par chapitre, le *Mystère de la Croix*, réunies sous le titre de *Hortulus Sacer* (2) et se terminant par une signature comportant trois lettres C G K ; qui, en allemand, signifient *Christis Glieder Kreuz, La Crois des Membres du Christ.*

Il fallut attendre cinquante ans pour que la *deuxième* paraisse, mais cette fois, en *traduction allemande*, sous le titre :

Das Geheimnis betrübenden und tröstenden, des tödtenden und lebendig machenden, des erniedrigenden und triumphierenden Kreutzes Jesu Christi und seiner Glieder, etc. Francfort und Leipzig, Ferdinand Böhme, 1782, in-8 de 396 pages.

Cette traduction fut faite par Adam Melchior Birkholz, sous le pseudonyme de Adama Booz (3).

La *troisième* fut une traduction *en russe*, qu'on dit peu exacte, faite à Moscou, en 1784, dont on ne donnait pas le traducteur, in-8 de 288 pages (4).

La *quatrième* est une réimpression de la première édition française, parue en 1732, éditée à Moscou, en 1786. Cette réimpression ne porte ni lieu d'édition, ni nom d'éditeur. Cependant on sait qu'elle est sortie des presses de la *Société typographique* dirigée par Nicolas Ivanovitch Novikoff, le chef de l'Ordre

(1) *Chère Croix, guide assuré* (menez au port azuré).
(2) *L'Enclos sacré de la Fleur Hermétique.* Paris, 1952. Première trad. française.
(3) Kenning's Masonic Cyclopœdia. London, 1878, p. 68.
(4) Tcherpakoff, *ouv. cit.* p. 35.

Martiniste, qui avait succédé à Jean-Eugène Schwarz (1) professeur de philosophie à l'université de Moscou.

Sous le règne de Catherine II, la mystique s'était répandue dans certains cercles de la haute société russe. Les idées de J. Boehme et surtout celles de L. Cl. de St.-Martin étaient en vogue.

Novikoff conçu le projet d'éditer les œuvres de quelques mystiques afin de développer la culture dans les classes supérieures de la société russe. Devenu imprimeur et éditeur, il fut par ses tendances mystiques, accusé de répandre des livres entachés d'hérésie, mais il fut défendu par Platon, métropolitain archevêque de Moscou.

En 1792, Novikoff fut brusquement arrêté sur l'ordre de Radieht, sa maison occupée, et enfermé dans la forteresse de Schlusselbourg, situé sur une île de la Neva où il n'en sortit qu'à l'avènement de Paul 1[er], en 1796 (a rapprocher de la vie de Douzetemps) (2).

La *cinquième*, parut *en français*, à Lausanne, chez Grasset, en 1791. Cette édition fut faite par Dutoit-Membrini, sans aucune modification, sur celle de 1732. Le format est un in-12, avec IV-XXIV-390 pages.

Ce qui est a signaler, ce sont les réserves de Dutoit-Membrini, en ce qui concerne la partie alchimique de l'ouvrage de Douzetemps ; « partie dangereuse, dit-il, croyant que l'hermétisme est du domaine astral » et toujours pour le moins un tiers diabolique (3). On voit que Dutoit confond l'hermétisme avec l'alchimie des souffleurs.

La *sixième*, qui parue en 1814, fut une nouvelle *traduction russe*, éditée à Saint-Petersbourg, imprimée par Journès, in-8 de XX-321-34 pages.

« Dans l'avertissement signé des initiales Y.M., employé fréquemment par Alexandre Labzine, il est dit, que cette édition a été entreprise pour compenser le peu d'exactitude de celle de 1784 (4). »

Labzine était le rédacteur d'un journal, *Le Messager de Sion*, dernier écho de la loge Martiniste de Moscou, que Catherine II avait toléré jusqu'en 1792, quoique acquise aux philosophes jusqu'à l'incarcération de Novikoff. Après la mort de l'impératrice, son fils Paul 1[er] dispersa les adeptes, mais Labzine appuyé

(1) E. Friedrichs *La F.M. en Russie et en Pologne*, Berne, 1908, p. 14.
(2) P. Bouriakine. *Catherine II et la F.M.*, dans *Bull. de la Gr. Loge de France, juin* 1934, p. 21.
(3) *La Philosophie divine*, t. I, p. 345.
(4) Tcherpakoff, ouv. cit. p. 35.

par des hommes d'un rang supérieur, tel le prince Repnine, le comte Alexis Rasoumovski, et quelques ecclésisastiques, se fit le traducteur de Douzetemps, d'Eckarthausen, de Stiling, de Saint-Martin, de Boehme, de Swedenborg, etc. (1).

Sous Alexandre 1er, le mysticisme renaîtra sous l'influence de Mme de Krudener et le *Messager de Sion* reparut. A un moment, les doctrines de Labzine excitèrent les appréhensions du prince Galitzine, procureur du Synode, qui essaya de supprimer le journal, mais en vain car Labzine fut comblé d'honneur durant plusieurs années, protégé par l'historien Alexandre Tourgueneff et le sénateur Ivan Vladimir Lopoukhine, dont il éditera les œuvres (2).

La *septième* fut faite, *en français*, à Londres, en 1859, en in-8 de XXVI-308 pages. L'éditeur anglais, C.J. Steward, nous fait connaître qu'il a donné son édition, d'après celle de 1786, revue sur celle de 1732. Sans doute par erreur, il confond la ville de Pirna (avec la forteresse de Sonnenstein), dont il donne une reproduction, en frontispice de son édition.

Enfin, disons qu'une dame anglaise, Mary Anna South, sous le pseudonyme de Mrs. Atwood, publia de nombreux extraits du *Mystère de la Croix*, dans son travail, intitulé : *A suggestive enquiry with into the Hermetic mysteries*. La 1re édition est de 1850 ; la seconde, de 1918 et la 3e, de 1920. On dit que la 1re édition aurait été retirée du commerce parce qu'elle contenait, « *certaines indications secrètes sur l'alchimie* ». Cette 1re édition avait été tirée à 100 ex.

Pour que cet ouvrage ait eu tant d'éditions en différentes langues, il faut qu'il soit d'une certaine portée ésotérique ; c'est pourquoi nous avons pensé qu'il ne devait pas rester dans l'ombre, et malgré qu'on ait peut-être à lui reprocher une tendance trop mystique, on verra qu'il y a néanmoins de précieux enseignements à y glaner.

Paul CHACORNAC.

(1) A. de Stourdza. *Notions sur la Russie*, 2e tome des œuvres posthumes, Paris, 1858-61.

(2) *Quelques traits de l'Eglise intérieure*. Trad. franç. par Ch. Aviat de Vatay, 1791, a eu une 2e édition en 1810, et la dernière, Paris, aux environs de 1910.

UN COMMENTAIRE ÉSOTÉRIQUE DU CORAN :

Les **Ta'wîlâtu-l-Qur'ân**

d'Abdu-r-Razzâq al-Qâchânî

Il existe en Islam une importante littérature relative à l'interprétation du Coran selon les significations purement spirituelles du texte, ce qui correspond donc au point de vue du *Taçawwuf*, mais elle n'est que peu connue à ce jour dans le monde extérieur, et encore moins étudiée par les moyens techniques en usage. Il n'y a, jusqu'ici, en cette matière, ni en Orient ni en Occident, aucun travail de caractère doctrinal, ni même aucune étude historique ou bibliographique d'ensemble ; on peut puiser toutefois de précieuses données bibliographiques dans la *Geschichte der Arabischen Litteratur* de Brockelmann. Naturellement une étude proprement dite de ce domaine spécial, ne pourrait être entreprise que parallèlement à l'édition des textes de base. Les seuls ouvrages appartenant à cette série d'écrits, publiés jusqu'à présent sont *Arâisu-l-Bayân fi haqâiqi-l-Qur'ân* (Le Dévoilement des Epousées, écrit traitant des mystères du Coran) de Rûzbihân al-Baqlî (m. 606/1209) (1) et *Ta'wîlâtu-l-Qurân* (Les Interprétations ésotiques du Coran) d'Abdu-r-Razzâq al-Qâchânî (m. 730/1330), qui ont eu tous les deux plusieurs éditions à la fin du siècle dernier.

Les commentaires du Coran faits selon ce point de vue essentiellement métaphysique et initiatique appartiennent à ce qu'on appelle plus techniquement le *ta'wîl*, terme dérivé de *awwal*, « premier », et signifiant « faire revenir à l'origine » : ainsi l'explication d'un verset coranique selon le *ta'wîl* est, en principe tout au moins, la « remontée au sens premier » dont procède la formulation du texte respectif et qui conditionne d'ailleurs un nombre indéterminé d'acceptions et d'applications subordonnées ; en fait, le plus souvent il s'agit d'une remontée à « un des sens premiers » ou tout simplement à

(1) Ce commentaire est basé sur celui d'Abû Abdir-r-Rahmân as-Sulamî (m. 412/1021), intitulé *Haqâiqu-t-Tafsîr* (Les Vérités profondes de l'Interprétation coranique), qui n'a pas été encore édité.

« un des sens supérieurs » qui n'est plus de l'ordre exotérique. On distingue donc en matière d'interprétation coranique entre *ta'wîl* et *tafsîr*, ce dernier désignant proprement le commentaire ordinaire, exotérique, et dont le nom dérive d'une racine exprimant cependant elle-même l'idée de « découvrir ce qui est couvert » (*kachfu mâ ghutiya*) ; toutefois il n'y a pas de spécialisation rigoureuse, le terme de *tafsir* avec son sens général d'« explication », « exégèse », pouvant être employé, tout comme son synonyme *bayân* (cf. Coran, 75, 19), jusque dans les titres ou les sous-titres des commentaires ésotériques eux-mêmes.

Ayant étudié de longue date le Commentaire précité d'Al-Qâchâni, *Ta'wîlâtu-l-Our'ân*, et plus particulièrement certaines de ses parties que nous avons aussi traduites, et qui ont circulé d'ailleurs dans des rédactions provisoires de différents côtés, nous pensons qu'il sera intéressant de faire connaître ici un certain nombre d'extraits.

Nous commençons par la Préface et le Commentaire de la *Fâtihah*, première sourate du Coran.

Notre traduction est faite sur les éditions de 1283/1870 (Bûlâq) et 1317/1900 (Le Caire, Al-Halabî), mais les deux attribuants par erreur le texte à Ibn Arabî (1), ce qui a d'ailleurs valu une fortune particulière à ce livre, pendant assez longtemps. Nous avons pu les confronter en outre, pour ces premières parties, avec le manuscrit de Berlin 872 (Sprenger 865) (2).

M. VÂLSAN.

(1) Ces éditions portent le titre de *Tafsir* ; la deuxième est en marge de l'édition du *Tafsir* d'Al-Khâzin.

(2) Il est à signaler que ce ms. commence, avant la préface, par un Commentaire de la *Fâtihah*, indépendant du texte d'Al-Qâchânî, et certainement d'un autre auteur qui n'est pas nommé (tout au moins sur les pages dont nous avons la copie photographique). A toutes fins utiles nous en donnons ici l'*incipit : Al-hamdu lillâhi-l-Hâmidi-l-Mahmûd, al-Wâjidi-l-Mawjûd... wa ba'd : hadhâ ba'dhu mâ sanaha lî mina-l-futûhati-l-ghaybiyyah wa-l-mukâchafâti-l-ayniyyah...* Nous proposons de revenir en une autre occasion sur ce texte.

LES INTERPRÉTATIONS ÉSOTÉRIQUES DU CORAN

La Préface

Au nom d'Allah le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux !

Louange à Allah qui, des agencements de Sa Parole révélée, a fait les épiphanies de la beauté de Ses Attributs, et qui, des « ascendants » de Ses Attributs, a fait les orients de la lumière de Son Essence !

Il a purifié l'ouïe des « cœurs » (qulûb) *de Ses amis, pour qu'ils réalisent l'audition parfaite, et Il a clarifié les « saisies intuitives »* (fuhûm) *de Ses saints afin qu'ils soient assurés de la vue directe* (1). *Il a affiné leurs « secrets »* (asrâr) *en y projetant les rayons de Son Amour, et Il a rendu leurs « esprits » épris de la contemplation extinctive dans la beauté de Sa Face* (2). *Puis Il leur a lancé Sa Parole pour les revigorer de Ses haleines matin et soir, et Il Se les est rendus ainsi proches pour qu'ils deviennent Ses interlocuteurs intimes. Il lava alors leurs « âmes »* (nufûs) *par l'« extérieur » de cette Parole — et, voilà, une eau en torrents ! Et Il abreuva leurs « cœurs »* (qulûb) *par son « intérieur » — et, voici, une mer immense s'agitant* (3) *! Lorsqu'ils voulurent plonger pour en*

(1) Notre traduction est ici une simplification ; le texte dit plus exactement, tout d'abord « les avenues des ouïes des cœurs de Ses Amis », et ensuite « les allées (ou les aiguades) des sanctuaires des saisies de Ses Saints ». Il y a, semble-t-il, dans les termes de l'original qui évoquent le symbolisme du départ de l'aiguade et de l'allée à l'aiguade, une intention de rendre la fonction « réceptive » de l'ouïe et celle « pénétrante » de l'intuition.

(2) Les termes techniques *qalb* (cœur), *fahm* (saisie subtile), *sirr* (point secret) et *rûh* (esprit) désignent en ordre ascendant différents degrés de l'être connaissant.

(3) Les termes *nafs* (âme) et *qalb* (cœur) sont employés ici dans un sens plus général pour marquer une distinction fondamentale entre point de vue exotérique et point de vue ésotérique.

extraire les perles des secrets, l'eau les recouvrit et ils furent engloutis dans ses remous ; cependant les gués des compréhensions se remplirent de ce flux selon leurs capacités, et les ruisseaux des intelligences se gonflèrent de ses infiltrations. Les grèves des rivages firent bientôt briller pierres précieuses et perles dispersées, et les berges des rivièrent offrirent à leur tour fleurs éclatantes et fruits savoureux. Devant cette exubérance de grâce, les « cœurs » commencèrent à s'en remplir « les pans et les manches », tant qu'ils n'en pouvaient compter, et les âmes se mirent à ramasser fruits et fleurs, rendant grâces de leur fortune et d'avoir atteint ainsi leur but. Quant aux « secrets », lorsque leurs ouïes furent frappées par les percussions des versets incantés, ils se dressèrent et aperçurent les éclaireurs des Attributs, et ils furent éblouis par leur beauté, et stupéfaits ; et lorsque les théophanies des Attribus éclatèrent elles-mêmes, ils furent ébahis et dissous, jusqu'à ce que, leurs « essences spirituelles » (1) *parvenant aux sublimités de l'ascension, se dresse alors derrière les hypostases attributives la beauté essentielle de la Face éternelle, qui décide qu'elles auront accès à la Contemplation Identifiante* (ach-Chuhûd), *mais en perdant leur propre existence, et leur en impose en même temps l'acceptation* (2).

Gloire donc à Celui hormis lequel il n'y a pas de dieu, Lui l'Unique et le Réducteur ! Gloire à Celui qui se révèle à Ses adorateurs dans Sa Parole sous les manteaux de Ses Attributs de majesté et de beauté, en la forme de gloire de Son Essence et de Sa Perfection !

Et que la Prière (l'action divine de grâce) soit sur l'Arbre Béni (le Prophète), qu'Allah a fait parler pour énoncer cette Parole, et qu'Il a rendu lieu oraculaire de Ses Venues et de Ses Allées (3) ; *et que le Salut divin, procédant de cet Arbre pour lui-même et vers lui-même,*

(1) Traduction circonstanciée de *rûh* (esprit).

(2) Le *Chuhûd* est techniquement « la vision de la Vérité par la Vérité » (*ru'yatu-l-Haqqi bi-l-Haqq*). Jurjâni : Cf. *Ta'rifât* s.v.

(3) Synthèse de deux symboles de l'Homme Universel : l'Arbre Béni (*ach-Chajâratu-l-Mubârakah*), ou l'Olivier, qui donne l'huile de la Lumière (Coran *24*, 35), et le Buisson Ardent du Lieu Béni (*al-Buq'atu-l-mubârakah*) (Coran *28*, 30).

soit sur lui et sur sa Famille, les dépositaires de la Science divine et du Livre Précieux, ainsi que sur Ses Compagnons, chez lesquels la Religion trouva un abri bien gardé !

Appliqué de longue date à la récitation du Coran et à la méditation de ses idées avec la puissance de la foi, je me trouvais, malgré ma constance dans les récitations quotidiennes, la poitrine (çadr) *toujours serrée et l'« intérieur »* (fuâd) *trouble, mon « cœur »* (qalb) *n'y trouvant aucune dilatation* (1). *Cependant, mon Seigneur ne m'en détournait pas ; c'est ainsi que je me trouvai en fin de compte habitué à cette pratique et attaché à elle, et que j'accédai à la saveur de sa coupe et de son breuvage. Alors je me suis senti l'âme revigorée, la « poitrine » détendue, la « conscience »* (bâl) *élargie, le « cœur » étendu, le « secret » épanoui ; je fus ainsi heureux en tout instant et en toute circonstance, l'« esprit » réjoui de cette ouverture de grâce* (futûh) (2), *et comme abreuvé aux mulsions du soir et du matin* (3). *En cette condition d'esprit, de chaque verset du texte sacré se dévoilait à moi des significations que ma langue ne savait exprimer ; d'un côté, aucune puissance ne pouvait les mettre par écrit et les agencer, mais d'un autre, aucune force n'arrivait à en empêcher la divulgation et la publication. Alors je me suis rappelé l'enseignement du Prophète illettré et véridique — que sur lui soient les meilleures grâces attirées par les invocations de tous les êtres doués de parole ou muets, lui qui m'a rendu fier de ce qu'il a apporté d'au-delà de toute recherche et de tout souhait — enseignement disant : « Aucun verset du Coran ne descendit (dans la révélation) sans qu'il comporte un « dos »* (zhahr) *et un « ventre »* (batn) ; *et toute lettre (d'un verset) a une « limite »* (hadd) *et toute « limite » a un « mirador »* (muttalaa) ». *Or je compris que le « dos » est l'explication exotérique* (at-tafsìr) *et le « ventre » est*

(1) Le *çadr* et le *fu'âd* sont techniquement deux enveloppes du *qalb* ; en prévenant le lecteur des transpositions nécessaires, on pourrait les traduire respectivement par « péricarde » et « endocarde ».

(2) Le *futûh* (pl. *futûhât*) est plus précisément une « ouverture » inattendue.

(3) La mention des deux breuvages quotidiens de lait frais est en rapport avec le symbolisme du « lait » initiatique conférant la « science des Lois révélées » (*ilmu-ch-charây'i*).

l'interprétation ésotérique (at-ta'wîl) (1), *la « limite » est ce où cessent les compréhensions du sens verbal, et le « mirador » le point contemplatif où l'on monte pour jouir du spectacle du Roi Très-Savant. On a aussi rapporté de la part de l'Imân certificateur, notre chef précurseur, Jaafar ben Muhammad aç-Çâdiq* (2) *— qu'Allah soit satisfait de lui — qu'il s'est exclamé : « Allah se révèle à Ses serviteurs dans Sa Parole (le Coran), mais vous ne voyez pas ! ». Et on rapporte de lui encore qu'il tomba une fois évanoui pendant qu'il faisait le rite de la prière* (aç-çalât), *et, comme on lui en demanda ensuite l'explication, il répondit : « Je ne cessais de répéter le même verset jusqu'à ce que j'arrive à l'entendre de la part même de Celui qui parle par ce verset ! ».*

C'est ainsi que je conçus l'idée de noter certaines choses qui s'offraient à mon esprit par moments, en fait de « secrets » (asrâr) *de réalités intérieures et de « lumières »* (anwâr) *surgissantes des visions miradoriales, choses autres que ce qui se rapporte aux acceptions extérieures* (zhawâhir) *et aux dispositions juridiques* (hudûd), *car celles-ci connaissent des limites infranchissables. Quant à ce dernier point comme on le sait, on a dit que « celui qui interprète le texte sacré d'après son avis individuel, est mécréant »* (man fassara bi-ra'yi-hi faqad kafara) *(ce qui se rapporte donc au* tafsîr). *Mais quand il s'agit de* ta'wîl, *celui-ci ne saurait donner prise à aucun reproche de ce genre, car la portée de ses significations varie avec les conditions de l'auditeur et selon ses moments spirituels, d'après les phases de l'itinéraire de celui-ci, et au niveau qui lui est propre : chaque fois que l'être s'élève au-dessus de son* maqâm *(station), pour lui s'ouvre la porte d'une compréhension nouvelle, et il découvre la subtilité d'un sens prédisposé.*

J'entrepris donc de remplir ces feuillets en y inscrivant ce qui me venait à l'esprit par coïncidence providentielle,

(1) Il est facile de remarquer que les racines des termes *zhahr* et *batn* sont également celles des termes *zhâhir* = « extérieur », « exotérique », et *bâtin* = « intérieur », « ésotérique ».

(2) Descendant du Prophète, autorité religieuse aussi bien pour les Sunnites que pour les Chiites, et dernier des « Imâms » reconnus à la fois par les Duodécimains et par les Ismaéliens. Mort à Médine en 148/765.

mais en m'abstenant de voltiger dans le domaine du tafsîr, *ou de plonger dans les eaux des études incertaines, et j'ai fait mon travail en suivant le texte du Livre et son ordonnance, sans reprendre toutefois les choses qui se répètent textuellement ou semblablement. Les points qui ne comportent pas de* ta'wîl *selon moi, ou qui n'en ont pas besoin, je ne les ai point retenus.*

Je ne prétend nullement avoir atteint l'extrémité du possible dans ce que j'expose, loin de là ! Les aspects de la compréhension ne se limitent pas à ce que j'ai pu en saisir, et la Science d'Allah n'est pas conditionnée par ce que je connais moi-même. Et malgré cela, ma compréhension ne se limite pas à ce que j'ai mentionné ici ; et je pourrais même dire que, dans les choses dont j'ai traité, il m'est apparu quelques fois certains aspects dans les profondeurs desquels je me perdais.

Les prescriptions dont la finalité semble bien d'ordre extérieur et qui pouvaient néanmoins comporter une interprétation ésotérique (ta'wîl), *je ne les ai interprétées ainsi que très peu — tout juste pour qu'on sache qu'une telle intelligence des choses est possible, et que des choses analogues sont admissibles quand on constate que quelqu'un passe au delà des aspects apparents — car l'interprétation en mode ésotérique de telles dispositions n'échappe pas à l'arbitraire, et la vertu exige de ne pas s'attribuer de devoirs qu'on ne peut remplir comme il faut*

Il se peut qu'à un autre que moi se présentent des aspects plus beaux que ceux que j'ai pu retenir ici moi-même et plus engageants, certaines choses pouvant être plus faciles à d'autres. Allah a dans chaque « parole » d'autres « paroles » qui ne finiraient pas, alors que finiraient les gouttes de la mer (si celles-ci servaient d'encre pour transcrire les paroles du Seigneur, cf. Coran 18, 109). *Comment arriverait-on alors à les recenser et compter ? Chaque « parole » est comme un « modèle »* (inmûdaj) *pour les gens du goût et de l'expérience spirituelle directe, modèle auquel ceux-ci font face et selon lequel ils se configurent pendant leur récitation du Coran. Alors (par un effet de cette assimilation face à face) se dévoile à eux ce qui leur a été prédisposé des trésors cachés de la science du Coran, et se manifeste en eux*

ce qu'ils peuvent contenir des arcanes de son mystère profond. Et Allah est le Guide pour les Gens d'effort, sur la voie de l'intuition et de la contemplation et, pour les gens de désir, vers les breuvages de la saveur. En vérité, Il est le Maître qui confère la réalisation et dans la main duquel se trouve la réussite !

COMMENTAIRE DE LA FÂTIHAH (1)

TRADUCTION DE LA SOURATE

Par le nom (au Nom) d'Allah le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux,

La louange est à Allah, le Souverain des Mondes,

Le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux,

Le Maître du Jour de la Rétribution.

C'est Toi que nous adorons, c'est Toi dont nous demandons l'aide !

Guide-nous dans le Chemin Droit,

Le Chemin de ceux sur qui Tu répands Ta grâce non de ceux sur qui est Ta colère, ni de ceux qui sont dans l'égarement.

COMMENTAIRE

« Par le nom d'Allah le Tout-Miséricordieux, le Très-« Miséricordieux ».

(*Bismi-Llâhi-r-Rahmâni-r-Rahîm*).

Le « nom » (*ism*) d'une chose est ce par quoi cette chose est connue. Les noms d'Allah sont les formes intelligibles spécifiques (*çuwar naw'iyah*) qui, par leurs propriétés et ipséités, indiquent les Attributs (*Çifât*) d'Allah et Son Essence (*Dhât*), de même que par leur existence, elles indiquent Son Existence (*Wujûd*) et par leurs déterminations diversifiantes Son Unicité (*Wahdah*), car ces Noms sont les aspects apparents par lesquels Il est connu.

(1) La traduction que nous donnons ici est faite en tenant compte plus spécialement des acceptions prises en considérations dans le Commentaire d'Al-Qâchânî.

Allâh est un nom de l'Essence Divine (*adh-Dhâtu-l-ilâhiyyah*) en tant que telle et considérée d'une façon absolue, non pas seulement en tant que qualifiée par les Attributs, ni en tant que non-qualifiée par ceux-ci.

Ar-Rahmân (le « Tout-Miséricordieux ») est Celui qui accorde l'existence et la perfection au Tout, selon ce qu'exige la sagesse et selon ce qui convient aux réceptacles sous le rapport du commencement (*'alâ wajhi-l-bidâyah*).

Ar-Rahîm (le « Très-Miséricordieux ») est Celui qui accorde la perfection intelligible propre au genre humain compte tenu de la finalité (*bi-hasabi-n-nihâyah*) (1).

C'est pour cela qu'on a dit : « O Rahmân de ce monde et de l'autre, et ô Rahîm de l'autre ! » (hadith).

Ainsi donc, le sens du premier verset de la *Fâtihah* est le suivant : « Par la Forme Humaine Parfaite qui réunit la Miséricorde générale et la Miséricorde particulière, et qui constitue la manifestation de l'Essence et de la Vérité Suprême avec tous les Attributs, par cette Forme qui est le Nom Suprême (*al-Ismu-l-A'zham*), je commence et je récite... ». C'est à cette signification qu'a fait allusion le Prophète — qu'Allah prie sur lui et le salue — en disant : « J'ai reçu les Paroles Synthétiques (*Jawâmiu-l-Kalim*) et j'ai été suscité pour parfaire les Vertus les plus excellentes (*Makârimu-l-Akhlâq*) » ; car les « paroles » (*kalimât*) sont les vérités profondes (*haqâiq*) des choses existenciées et leurs êtres essentiels (*a'yân*) : c'est en ce sens qu'Aïssa (Jésus) — sur lui le Salut divin — fut appelé proprement « Parole d'Allah » (cf. Coran 3,39 et 45 ; 4,169) ; d'autre part, les « excellences » des vertus, qui sont les perfections et les propriétés privilégiées dont procèdent les actions vertueuses, sont toutes incluses dans l'être synthétique qu'est l'Homme (*al-Kawnu-l-Jâmi'u-l-insânî*).

A cet endroit, il convient de relever un point subtil.

(1) On peut signaler dès maintenant, afin de faire remarquer mieux par la suite l'implication de cette idée de base dans tout le commentaire, que le nom *ar-Rahim* (par différence des noms *Allâh* et *ar-Rahmân*) est aussi bien un nom divin qu'un nom humain (c'est notamment un des noms du Prophète ; cf. Cor. 2, 128), ce qui lui confère un rôle spécifique en rapport avec l'idée de l'Homme Universel.

Les Prophètes — sur eux le Salut divin — ont établi les lettres de l'alphabet (dans chaque langue sacrée) en correspondance avec les degrés de l'existence universelle. Or j'ai relevé dans les propos d'Aïssa — sur lui la Prière et le Salut divins — dans ceux du Commandeur des Croyants Alî — sur lui le Salut divin — ainsi que d'autres Compagnons du Prophète, certaines choses qui se rapportent à ce sujet (1). C'est ainsi qu'on a dit : « Les choses existantes sont apparues du *bâ* (la première lettre) de *Bismi-Llâh* », chose qui s'explique par le fait que le *bâ* est la lettre qui, dans l'ordre alphabétique, vient immédiatement après l'*alif* ; or l'*alif* correspondant à l'Essence d'Allah, le *bâ* correspond à l'Intellect Premier (*Al-Aqlu-l-Awwal*) qui est « le premier être créé par Allah » et auquel Allah s'est adressé par ces paroles : « Je n'ai rien créé de plus aimé ni de plus considéré de Moi que toi ! C'est par toi que Je donne, c'est par toi que Je prends, c'est par toi que Je récompense ou que Je châtie » (hadith).

Les lettres qui se prononcent dans ce verset sont au nombre de dix-huit et celles qui sont écrites au nombre de dix-neuf (1 bis). Quand on décontracte les mots, les lettres composant ce verset apparaissent au nombre de vingt-deux (2).

(1) Pour ce qui est de Jésus-Christ, l'auteur doit s'appuyer sur les paroles de l'Apocalypse *1, 8* : « Je suis l'Alpha et l'Oméga. »

(1 bis) Dans la prononciation, par l'effet des liaisons qui s'établissent entre les mots, les trois *alif* qui figurent dans l'écriture sont élidés et en échange se manifestent deux *alif* non transcrits par des lettres et représentés par de simples signes voyelles à savoir l'un entre le deuxième *lâm* et le *hâ* du nom *Allâh*, et l'autre entre le *mîm* et le *nûn* du nom *ar-Rahmân* (dans notre transcription ils sont rendus par les circonflexes sur les dits *a*).

(2) Par cette « décontraction » (*infiçâlu-l-kalimât*), on entend tout d'abord la séparation du mot *bism* en ses deux éléments constitutifs qui sont la préposition *bi* (lettre *bâ*) = « par », et le terme *ism* (lettres *alif* + *sin* + *mîm*) = « nom », l'*alif* radical de ce dernier mot ne figurant pas dans la transcription de ce verset. Ensuite, il y a à faire valoir l'*alif* de prolongation entendu dans le mot *Allâh* entre le *lâm* et le *hâ*. Enfin, en concevant *Ar-Rahmân* écrit de façon phonétique, on fait apparaître un autre *alif* de prolongation entre le *mîm* et le *nûn*. Il est à peine besoin de préciser qu'il s'agit dans ce commentaire d'une analyse purement spéculative qui ne saurait jamais autoriser une transcription du verset différente de la transcription traditionnelle. De la signification métaphysique de ces trois *alif* occultés dans l'écriture, il sera question un peu plus loin dans le texte du commentaire.

Les dix-huit lettres prononcées correspondent au nombre des Mondes que vise l'expression connue « les dix-huit mille mondes », le « mille » étant le nombre parfait qui (exprimant la multitude indéfinie) englobe les autres degrés numéraux, ce par quoi il est du reste considéré comme la « Mère des degrés numéraux » (*Ummu-l-marâtib*) au-dessus de laquelle il n'y a plus de nombre (si ce n'est par répétition et multiplication des autres nombres fondamentaux) (1). Par ces « milliers », on désigne les Mondes Fondamentaux (chacun conçu dans son indéfinité propre), à savoir : le *Jabarût* (le domaine de la Toute Puissance), le *Malakût* (le domaine de la Royauté), le Trône (*al-Arch*), l'Escabeau (*al-Kursî*), les Sept Cieux, les Quatre Eléments (feu, air, eau et terre), les trois Règnes naturels (animal, végétal et minéral) qui s'analysent chacun en ses parties composantes ; à cela, en dix-neuvième position, s'ajoute le Règne hominal. Celui-ci bien qu'entrant dans une certaine mesure dans le règne animal, synthétise l'ensemble des degrés existenciels, constitue un monde à part, qui jouit d'une certaine importance et d'un certain rang, chose que justifie la tête de l'homme. Son cas est ici analogue à celui de l'Ange Gabriel parmi les Anges dans la parole d'Allah — qu'Il soit exalté — : « Ses Anges... et Gabriel » (Cor. 2, 98).

Les trois *alif* occultés dans ce premier verset de la *Fâtihah*, mais qui apparaissent lors de la décontraction des mots et qui (ajoutés aux dix-neuf lettres susmentionnées) font le total de vingt-deux lettres, sont un indice relatif au Monde Divin Véritable (*al-Alamu-l-Ilâhi-l-Haqq*) en y distinguant (trois aspects) : l'Essence, les Attributs et les Actes, qui apparaissent comme trois mondes quand on regarde analytiquement, mais qui, en vérité, constituent un seul monde (2). Par contre, les trois autres *alif*

(1) Pour dire un million en arabe on dit « mille milliers », et ainsi de suite.

(2) L'unicité de tout le domaine divin est illustrée ici par le fait que celui-ci est représenté sous chacun des trois rapports par la même lettre, *l'alif*. L'auteur ne précise pas les correspondances, mais on peut penser qu'il les envisage de la façon suivante :

L'*alif* occulté dans la transcription du nom *Allâh*, qui est un nom de l'Essence Absolue, doit logiquement correspondre lui-même au degré de l'Essence non-manifestée ; l'*alif* occulté dans la

qui figurent dans l'écriture du texte sont un indice de la manifestation de ces trois mondes divins sur le suprême support théophanique que constitue l'être humain (1).

C'est en raison de l'occultation de ce Monde divin, que le Prophète — qu'Allah prie sur lui et le salue — lorsqu'on lui eut demandé ce qu'était devenu l'*alif* qui devait normalement suivre le *bâ* dans la transcription du mot initial *bism* (composé de la préposition *bi* et du terme *ism* dont la première lettre est en arabe un *alif*), répondit : « Il a été volé par Satan ! », et en même temps il ordonna qu'on rehausse le trait vertical du *bâ* (dans cette formule liminaire) pour compenser la disparition du trait vertical en lequel consiste *l'alif*. Ceci est une indication qu'il y a occultation de la Personnalité divine (*al-Huwîyyatu-l-ilâhiyyah*) dans la Forme de la Miséricorde universellement propagée, et d'autre part, qu'elle a sa manifestation dans la Forme Humaine, mais de telle façon que ne peuvent la découvrir que ceux qui en sont dignes. C'est là la raison pour laquelle cet *alif* ne figure pas dans la

transcription du nom *Ar-Rahmân*, qui est un nom de l'Essence considérée comme qualifiée par tous les Attributs divins, doit correlativement représenter le « domaine des Attributs » ; enfin, l'*alif* occulté dans la transcription du *bism*, étant un élément radical du terme *ism* = « nom », se rapporte naturellement au « Nom Suprême » (*al-Ismu-l-A'zham*) que le commentaire présente constamment comme étant constitué par la Forme Humaine, c'est-à-dire la Forme de l'Homme Universel, qui inclut en acte toutes les vérités existencielles et tous les degrée de l'existence : par cela, cet *alif* peut évidemment être mis en correspondance avec le domaine des Actes divins, sans lesquels la Forme de l'Homme Universel ne pourrait être manifestée ; il faut noter aussi que le vocable *bism* commence la formule que constitue ce verset et par laquelle on introduit, en le sacralisant, tout acte. Cette sacralisation est en réalité la reconnaissance active, et selon l'économie de la grâce, que tout acte est, de toute façon, métaphysiquement, un acte divin, fait qu'énonce d'ailleurs aussi la formule théologique : « en réalité il n'y a d'Agent qu'Allah ».

(1) Les trois *alif* figurant dans l'écriture de ce verset se trouvent au début des trois noms divins *Allâh*, *Ar-Rahmân* et *Ar-Rahim* ; ces *alif* visibles, qui morphologiquement, sont tous un élément de l'article déterminatif *al*, se trouvent, les deux premiers, dans les mêmes mots *Allâh* et *Ar-Rahmân* dans lesquels on a indiqué précédemment l'occultation graphique de deux *alif* et le troisième dans le nom *Ar-Rahim* dont le symbolisme, par sa finalité spécifique qui est celle de l'Homme Universel, concorde avec celui du vocable *ism* = « nom », lieu du troisième *alif* occulté, qui évoque l'idée du Nom Suprême d'Allah..

transcription. On se rappellera ici que, d'après un hadith, « Allah a créé Adam selon Sa Forme ».

L'Essence est donc voilée par les Attributs, les Attributs par les Actes, et les Actes par les êtres qu'ils créent, ainsi que par les effets produits. Celui pour lequel, par l'enlèvement des voiles que constituent les êtres créés, se manifestent les Actes divins, se « confie à Allah » (*tawakkala*) (1). Celui pour lequel, par l'enlèvement du voile des Actes divins, se manifestent les Attributs divins, réalise l'état de « satisfaction » (*radya*) et reste « sauf » (*salima*) (2). Enfin, celui pour lequel, par l'enlèvement du voile des Attributs, se manifeste l'Essence Divine, « s'éteint dans l'Unité » (*faniya fî-l-Wahdah*) et devient ainsi « unitaire absolu » (*muwwahid mutlaq*), tant qu'il procède dans ses actes et ses récitations « *par le nom* (ou *au nom*) d'Allah le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux » !

Le *Tawhîd* (l'Union) des Actes précède le *Tawhîd* des Attributs, et le *Tawhîd* des Attributs précède celui de l'Essence. C'est à ces trois degrés qu'a fait allusion le Prophète — que les Prières d'Allah soient sur lui — dans l'invocation qu'il prononçait pendant sa prosternation: « Je me réfugie dans Ton indulgence contre Ton châtiment, dans Ta satisfaction contre Ta colère, et en Toi contre Toi ! » (3).

« La louange est à Allah, le Souverain des Mondes,

(1) Le *tawwakul* est le fait de « se remettre ou de se confier intégralement » à la Volonté divine pour ses actes, et de ne rien regretter quand il y a échec des efforts et des moyens réguliers employés.

(2) Le *ridâ* est le « contentement » de tout ce que comporte le Decret divin (*al-Qadâ*).

(3) « Je me réfugie dans Ton indulgence contre Ton châtiment » se situe dans le monde des Actes, car le châtiment implique un acte divin ; « je me réfugie dans Ta satisfaction contre Ton courroux » se situe dans le monde des Attributs, car, en soi, il s'agit d'une relation purement qualitative sans acte proprement dit ; « je me réfugie en Toi contre Toi » se rapporte à l'Essence pure en dehors de toute qualification. Plus précisément, le « Toi » qui se trouve redoublé dans cette dernière phrase désigne une première fois (« en Toi ») l'Etre pur et une deuxième fois (« contre Toi ») l'illusion de la dualité du Même.

« Le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux,
« Le Maître du Jour de la Retribution. »

(*Al-hamdu lî-Llâhi Rabbi-l-âlamîn,*
Ar-Rahmâni-r-Rahîm,
Mâliki yawmi-d-Dîn).

« La louange » (*al-hamd*) exprimée par l'acte et par l'état de fait est l'apparition des perfections et la réalisation des fins extrêmes des choses, car les choses constituent des eulogies inaugurales et des apologies éblouissantes offertes à leur Maître, ainsi qu'Il y a droit. Les choses existenciées dans leur ensemble, par leurs spécificités et leurs propriétés, par leurs orientations vers leurs finalités, et par le passage de leurs perfections de la puissance à l'acte, célèbrent la gloire et la louange divines. Allah — qu'Il soit exalté — a dit : « Il n'y a pas de chose qui ne chante ses louanges » (Cor. 17, 46) (1). Leur concert de glorification (*tasbîh*) proclame Son Incomparabilité (*tanzîh*) en Le dégageant de tout « associé », ainsi que de tout caractère d'imperfection ou d'impuissance, par le fait que les choses existantes ne s'appuient que sur Lui seul et manifestent les preuves de Son Unicité et de Sa Puissance. Leur action de louange (*tahmîd*) est l'expression de leurs perfections bien ordonnées et l'épiphanie de leurs qualités de majesté et de beauté.

La « louange » fut attribuée spécialement à « Allah » en tant qu'Il est le principe du Tout, qu'Il en a la garde et le gouvernement, ce qui correspond au sens de la souveraineté sur les Mondes. Le « monde » (*âlam*) est tout ce qui est « signe » ou « marque » (*alam*) au sujet d'Allah, ce d'après quoi Il est connu ; le « monde » est comme la marque d'un sceau d'après lequel on reconnaît de qui provient la chose scellée, ou comme un objet moulé dont l'aspect indique le moule dont il procède. D'autre part, si, pour dire « les mondes », a été employée la forme du pluriel « sain » *âlamûn* (au lieu de celle, plus fréquente, du pluriel « brisé » *awâlim*), c'est pour mieux exprimer l'idée de multitude indéfinie des « signes » (2).

(1) Textuellement : « qui ne chante par Sa Louange ».
(2) Le pluriel « sain » (*salim*) masculin suggère une idée de répé-

(Allah étant ensuite qualifié par ses noms de « Tout-Miséricordieux et Très-Miséricordieux ») la louange qui Lui est adressée est faite en correspondance avec l'épanchement du bien général (qui correspond à *ar-Rahmân*) et du bien spécial (qui correspond à *ar-Rahîm*), c'est-à-dire d'une part avec les grâces extérieures, comme la santé et les moyens de vivre, et, d'autre part, avec les grâces intérieures, comme la Connaissance et la Science.

Enfin, la louange est attribuée à Allah, aussi sous le rapport de sa finalité, car c'est à cela que correspond l'idée de « Maîtrise ou de Royauté sur les Choses au Jour de la Rétribution » ; en vérité, seul est « rétribué » alors l'Adoré Lui-même, à qui finalement revient la Possession du Royaume au moment de la Rétribution. Cela a lieu par l'attribution du bien permanent et non du bien périssable, dont l'être se dépouille par l'ascèse, et aussi lors des épiphanies des Actes, quand le serviteur s'abstrait de ses propres actes, ou encore, lors de la substitution aux attributs effacés du serviteur des Attributs divins eux-mêmes, ou enfin, lorsque l'être, s'éteignant à soi-même, est rendu permanent par l'Essence d'Allah qui lui fait don de l'Existence Véritable (*al-Wujûdu-l-Haqqânî*).

A Allah appartient donc l'absoluité de la louange et sa substantialité, de toute éternité et pour toute éternité, car Il y a droit de par Son Essence, tant initialement que finalement et pendant tout le cycle compris entre les termes extrêmes, Lui-même se tenant, à cet égard, dans la station de la Synthèse (*maqâmu-l-Jam'*), tout en étant célébré par la diversité des langues particulières. C'est ainsi qu'Il est le Louangeur et le Louangé, en particulier et dans l'ensemble, l'Adorateur et l'Adoré, dès l'origine jusqu'à la fin.

titon linéaire et indéterminée par le fait que dans son thème le singulier conservé dans sa structure est seulement prolongé par l'adjonction d'un suffixe *ûna* (au cas sujet, *îna* au cas complément direct et indirect) qui figure du reste, entre autre, aussi dans le pluriel des verbes ; ex. sing. *âlam*, pl. *âlamûna* (*âlamîna*), alors que *awâlim*, le pluriel « brisé » (*mukassar*), obtenu par un éclatement intérieur du thème du singulier, suggère une idée d'une dispersion arrêtée ou d'un amoncellement informe.

« C'est Toi que nous adorons (servons), c'est Toi dont nous demandons l'aide ! ».

(*Iyyâ-Ka na'budu wa-iyyâ-Ka nasta'în*).

Lorsque par ses Attributs Il se manifeste dans Sa Parole à Ses serviteurs, ils Le contemplent par Sa Magnificence et par Sa Gloire, par la perfection de Sa Puissance et de Sa Majesté ; et Ses serviteurs s'adressent à Lui en paroles et en actes, en Lui consacrant exclusivement leur adoration et leur demande d'aide, car ils voient qu'il n'est aucun Adoré autre que Lui, et que personne n'a de force ni de puissance si ce n'est par Lui. Alors, s'ils se gardent conscients, tous leurs mouvements et tous leurs repos sont adoration d'Allah et par Allah, et ainsi ils sont dans un état de prière permanente, L'invoquant par la langue de l'amour, car ils contemplent Sa Beauté de tout côté et sous tout aspect.

« Guide-nous dans le Chemin Droit, le chemin de ceux sur qui Tu répands Ta grâce ».

(*Ihdinâ-ç-Çirâta-l-Mustaqîm, cirâta-lladhîna an'amta alayhim*).

Ceci veut dire : établis-nous sous la guidance et raffermis-nous par la rectitude sur le Sentier de l'Unité (*Tarîqu-l-Wahdah*) qui est celui des favorisés (en dehors des grâces générales du Tout-Miséricordieux) par les grâces spéciales du Très-Miséricordieux (*ni'mah rahîmiyyah*), c'est-à-dire par la Connaissance (*al-Ma'rifah*), l'Amour (*al-Mahabbah*) et la Conduite essentielle véritable (*al-Hidâyatu-l-haqqâniyyatu-dh-d'hâtiyyah*). Ce sentier de l'Unité est celui des Prophètes (*al-Anbiyâ*), des Témoins (*ach-Chuhadâ*), des Véridiques (*aç-Ciddiqûn*) et des Saints (*al-awliyâ*) (Cf. Cor. 4, 67-68), qui contemplent Dieu avant toute chose et après toute chose, tant intérieurement qu'extérieurement, et qui, dans leur vision de Son Visage Permanent dressé devant eux de toutes parts, ne gardent aucune conscience de l'existence de ce qui n'est qu'une ombre évanescente.

« Non pas de ceux sur lesquels est Ta colère ».

(*Ghayri-l-maghdûbi 'alayhim*).

Il s'agit de ceux qui, restant limités aux aspects exté-

rieurs et étant ainsi voilés par les « grâces propres au Tout-Miséricordieux » (*ni'mah rahmâniyyah*), comme la jouissance corporelle et l'expérience sensible, se privent ainsi des vérités spirituelles, de la jouissance du cœur et de l'expérience intellective ; tels sont les *Yahûd* (c'est-à-dire les « Juifs » au sens péjoratif de ce mot), dont la recherche vise les aspects extérieurs (1), les Paradis, les « hourris » et les « châteaux », ce qui a attiré sur eux la colère divine (2) ; or, la Colère divine impose le rejet et l'éloignement ; l'arrêt aux aspects extérieurs qui sont les « voiles d'obscurité » constitue un éloignement extrême.

(1) La correspondance établie ici, et qui est de style dans les *Tafâsir* (commentaires), se base sur des hadiths prophétiques proprement interprétatifs de cette sourate ; en voici un transmis par Adî Ibn Hâtim : « Ceux sur qui est la Colère divine sont les *Yahûd.* » On rappelle d'ordinaire au même propos un verset de la Sourate de la Table qui, parlant des Gens du Livre, fait référence aux *Yahûd* en ces termes : « Ceux qu'Allah a maudit et contre lesquels Il est en colère » (Cor. 5, 60). Nous faisons remarquer que — en toute rigueur — on ne peut traduire *Yahûd* (pour le sing. on emploie l'adjectif *Yahûdi*) qui, dans le Coran et les hadiths pour commencer, est toujours péjoratif, par « Juifs », qui, dans la terminologie judéo-chrétienne et occidentale, garde un sens très général et quelque fois même d'excellence (par rapport aux Gentils, par exemple). Pour ce qui est de ce dernier sens, il est facile de constater que le Coran use du nom collectif *Hûd*, ou de l'expression *alladhina hâdû* = litt. « ceux qui reviennent à résipiscence » (d'où un sens dérivé : « ceux qui pratiquent le Judaïsme »), ce qui reste assez proche de l'étymologie hébraïque (« confession », « louange »), et alors les Juifs ne sont jamais pris résolument en mauvaise part ; au contraire, désignés ainsi, on leur reconnaît, chose qui n'arrive jamais quand ils sont désignés par le terme *Jahûd*, certains droits et mérites, tout en leur contestant, le cas échéant, la prétention majeure de constituer encore le peuple élu. C'est aux seuls *Bânû Isrâil* que, lexicalement, est reconnu, tant dans le Coran que dans les hadiths, le privilège de la communauté primitive et, symboliquement, de l'élite initiatique. Ainsi ces diverses appellations, comme celle de *Ahlu-l-Kitâb* (Gens de Livre) appliquée également aux Chrétiens, désignent des degrés qualitatifs très variés qui peuvent s'appliquer sur une même lignée traditionnelle et historique, mais qui ne se confondent jamais. Enfin, il est à peine besoin de le souligner, jamais les désignations de *Jahûd, Hûd, Allâdhina hâdû, Bânû Isrâil*, etc., ne sont prises dans un sens raciste ou nationaliste, mais toujours dans un sens religieux ; cela, certes, est en rapport avec le statut traditionnel qui définit objectivement les communautés, mais vise, au fond, toujours la valeur effectivement atteinte par celles-ci dans le cadre de leur statut.

(2) Le commentateur interprète tout naturellement, selon des concepts spécifiquement islamiques, le cas des Juifs comme de toute autre communauté traditionnelle.

« Ni des égarés ».
(*Wa-lâ-d-dâllîn*).

Il s'agit de ceux qui, limitant leur aspiration, de leur côté, aux seuls aspects intérieurs qui sont les « voiles de lumière », et restant ainsi voilés par les « grâces propres au Très-Miséricordieux » (*ni'mah rahîmiyyah*), se privent cependant de celles du Tout-Miséricordieux (*ni'mah rahmâniyyah*) ; négligeant l'aspect extérieur de la Vérité, ils dévient de la Voie du Milieu (*Sawâ'u-s-Sabîl*) et se trouvent exclus de la vision du Bien-Aimé dans le Tout ; tels sont les *Naçârâ* (les Nazaréens, les « Chrétiens » dans un sens restrictif, post-christique) dont la recherche concerne les aspects intérieurs et les lumières du monde saint (1).

(1) Cette autre correspondance dérive également de hadiths prophétiques, dont un, transmis par le même Adi Ibn Hâtim, dit : « Ceux qui sont dans l'égarement sont les *Naçârâ* ». Au même propos, on rappelle un verset de la sourate de la Table qui désigne ceux-ci comme étant « ceux qui se sont égarés précédemment, qui en ont égarés beaucoup d'autres et qui errent hors de la Voie du Milieu » (Cor. 5, 77), et c'est à ce verset, d'ailleurs, que le commentateur emprunte la notion de « Voie du Milieu ». Ce qui peut sembler étrange, à première vue, c'est que, malgré les termes nets du Coran et des hadiths sur ce point, Al-Qachânî place les *Naçârâ* dans une perspective somme toute favorable, puisqu'il leur attribue une orientation qui serait d'ordre ésotérique, dirait-on : c'est que l'« égarement » en question est effectivement dans le domaine intermédiaire. Le cas de ceux que le Coran appelle les *Naçârâ* ou qui sont dits s'appeler eux-mêmes *Naçârâ* (il y a là plus qu'une nuance qu'il ne faut pas négliger éventuellement) semble être donc au fond celui de toutes les communautés ou organisations qui dans leurs orientations et disciplines de vie intérieure ne s'appuient plus sur le support législatif initial et optime de leur forme traditionnelle, et qui débordent alors dans des adaptations plus ou moins irrégulières ; ils peuvent d'ailleurs obtenir des statuts réguliers nouveaux mais à des degrés inférieurs et plus limités (cf. Coran, 5, 16, le cas du *mawthiq*, « pacte divin », pris sur certains des *Naçârâ* et qui, d'ailleurs, en « oublièrent » une part) ; tel aurait été dans une certaine mesure, peut-être, dans l'histoire de l'Islam même, le cas des organisations qu'on inclut sous le titre général des *Bâtiniyyah*, les « Intérioristes » (pour ne pas employer en ce cas la traduction « Esotéristes »). Or, les déficiences dont il est fait état dans le cas présent, qui sembleraient devoir être cependant d'une importance plutôt secondaire, sont en réalité l'expression perceptible d'une perte, plus difficilement saisissable, de conscience effective dans l'ordre des vérités purement métaphysiques, nonobstant d'ailleurs la conservation des textes doctrinaux de base ; à leur tour, elles constituent une cause de dégénérescence progressive, tant que des interventions réparatrices et revi-

(Face aux uns et aux autres) l'aspiration des Mohammadiens Unitaires (*al-Muhammadiyûn al-Muwahhidûn*) vise le Tout complet et la synthèse, dans un même amour, de la Beauté de l'Essence et de l'Excellence des Attributs, conformément aux enseignements divins suivants :

— « Hâtez-vous vers *le Pardon* de votre Seigneur, et vers *le Paradis...* » (Cor. *3*, 133).

— « Craignez Allah et croyez en Son Envoyé, vous recevrez ainsi *deux parts* de Sa Miséricorde, et Il vous accordera une *Lumière* par laquelle vous marcherez et Il vous *pardonnera* » (Cor. *57*, 28).

— « *Adorez Allah et ne Lui associez rien* » (Cor. *4*, 36).

Ils répondent alors aux trois appels, selon ce qu'il est dit d'eux dans le Livre :

— « Ils *espèrent* Sa Miséricorde et *craignent* Son Châtiment » (Cor. *17*, 57).

— « Ils disent : Notre Seigneur, rends parfaite notre *Lumière* ! » (Cor. *17*, 57).

vificatrices ne se produisent et ne réussissent pas. C'est là, du reste la raison pour laquelle le commentateur attribue à la réunion des deux aspects « extérieur » et « intérieur », représentés ici par les voies distinctives des *Yahûd* et des *Naçârâ*, une valeur qui dépasse la simple somme des valeurs particulières respectives. Le « Chemin Droit » interprété métaphysiquement comme « Sentier de l'Unité Pure ou de l'Identité » (*Tariqu-l-Wahdah*), n'a pas de commune mesure avec les voies particulières qu'il inclut cependant toutes, pour ce qu'elles ont de positif, dans une synthèse suprême, et le commentaire l'affirmera d'ailleurs encore très clairement à la fin.

Du fait de l'interprétation certaine des « égarés » comme étant les *Naçârâ*, il résulte que, de toute façon ceux-ci ne peuvent correspondre à la première génération chrétienne, contemporaine du Christ, car celle-là était, selon le Coran, cette part des *Bânû Isrâil* véritables qui avaient cru et accepté l'envoyé divin, et qui de ce fait, en terminologie technique coranique, correspondent au cas des « Musulmans », les « Soumis » à la volonté ou à l'autorité divine représentée par l'envoyé. D'après le symbolisme de leur nom, cependant les *Naçârâ* (sing. *naçrânî*) sont une forme spirituelle secondaire, lointainement dérivée de la notion des premiers *Ançâr* (Auxiliaires) d'Allah auprès de Jésus, et qui étaient plus précisément les *Hawâriyûn* les « Blancs », ou plutôt les « Candides », qui répondirent positivement au Christ : « Nous sommes les Auxiliaires d'Allah, nous croyons en Allah ! Témoigne que nous sommes des Musulmans, etc. » (Cor. *3*, 111 et *61*, 14). Mais la voie des *Naçârâ*, selon son sens coranique ne correspondant pas à une tradition régulière et intégrale, ne peut désigner non plus le christianisme dans toute sa carrière historique car celui-ci a, certes, connu des époques de complétude aussi bien sur

— « Ils ont dit : « *Notre Seigneur est Allah* » ! Puis ils observent inflexiblement la *Rectitude* » (Cor. *41*, 30; *46*, 13).

En conséquence, ils sont récompensés par l'ensemble (des récompenses correspondant aux trois buts), ainsi qu'en a informé Allah :

— « Leur récompense chez leur Seigneur, les *paradis de l'Eden* » (Cor. *98*, 7).

— « Ils ont leur récompense et leur *Lumière* » (Cor. *66*, 8).

— « *Où que vous vous tourniez, là est la Face d'Allah !* » (Cor. *2*, 115). « A ceux qui auront fait ce qui est excellent, on donnera *ce qui est le plus excellent* et *un Surplus* (1) » (Cor. *10*, 26).

Traduit de l'arabe et annoté

par M. VÂLSAN.

le plan ésotérique que sur le plan exotérique ; en outre, cette voie telle qu'elle est définie dans le commentaire d'Al-Qachânî ne saurait avoir qu'un rapport fort éloigné avec les applications extérieures, politiques et sociales, que le Christianisme a connu ou qu'il connait encore de nos jours. Ainsi ce que l'on désigne dans la terminologie sacrée par *Yahûd* ou *Naçârâ* ce n'est pas des traditions intégrales proprement dites mais des types spirituels limitatifs du monde traditionnel en général.

(1) Ce « Surplus » est expliqué par les commentaires comme étant l'accès à la Vision divine au *Kathîb* du Paradis : cette Vision est, en termes de valeur générale, une expression de la Connaissance Suprême.

***

Ajoutons une dernière glose de caractère à la fois plus général et récapitulatif. Selon l'interprétation constante d'Al-Qachânî dans tout son commentaire, qui observe essentiellement une démarche tripartite quelque peu systématique (ce qui rappellera le style de pensée de St Denis l'Aréopagite, de certains Victorins et de St Bonaventure en Occident), le Paradis des *Yahûd* est du domaine extérieur, correspondant au monde du Royaume sensible (*âlamu-l-Mulk*), et il constitue le séjour cherché par l'âme individualiste (*an-nafs*) ; c'est cependant le Paradis des Actes (*Jannatu-l-Af'âl*), entendant par cela aussi bien le domaine des Actes divins que le fruit des actes individuels, mais qui, en tant que « Paradis », ne peut tout de même, revenir en réalité qu'aux *Hûd*, aux Juifs au sens non péjoratif. Le Paradis des *Naçârâ* est bien du domaine intérieur et correspond au monde de la Royauté (*âlamu-l-Malakût*) qui, dans un premier

sens, est le domaine subtil, mais qui, en tant qu'intermédiaire, dans cette tripartition constante, peut s'entendre quelques fois comme incluant le manifesté informel, intermédiaire entre le non-manifesté (*ghayb*) et la manifestation sensible (*shahâdah = mulk*) ; il constitue le séjour cherché par le cœur (*al-qalb*). C'est même le Paradis des Attributs (*Jannatu-ç-Çifât*) « intermédiaire », en un sens optime alors, entre le Paradis des Actes et celui de l'Essence pure ; mais il ne doit revenir normalement qu'aux meilleurs des *Naçârâ*, ceux qui sont « le plus proches des vrais Croyants », qui sont caractérisés par les règles de vie » des *Qissisûn* (« Pasteurs ») et des *Ruhbân* (Moines) et qui ne s'enorgueillissent pas (cf. Cor. 5, 82-85). Enfin le Paradis des « *Muhammadiyûn* véritables » est celui de l'Unité non-manifestée (*âlamu-l-Ghaybi-l-mutlaq*), qui est cherché par l'Esprit pur (*ar-Rûh*). C'est proprement le Paradis de l'Essence Suprême (*Jannatu-dh-Dhât*), but du Sentier de l'Union (*Tarîqu-l-Wahdah*), tout en tenant compte de ce qu'a de purement analogique une telle expression quand il s'agit de la conception constante, universelle et absolue de l'Identité.

Ainsi qualifiées par leurs caractères distinctifs, ces trois communautés de « Juifs », de « Chrétiens » et de « Mohammadiens » désignent plutôt trois classes fondamentales d'êtres traditionnels, qui, tout en étant, dans un certain sens typologique, représentées par des formes historiques particulières de la Tradition générale, logiquement peuvent se trouver aussi à l'intérieur de chaque tradition particulière, et qui ont certainement leur équivalent en Islam même. Notre commentateur déclare d'ailleurs, lui-même, une chose de ce genre, en commentant le verset suivant de la sourate de la Génisse (Cor. 2, 113) :

Texte : « Les *Yahûd* disent : Les *Naçârâ* ne reposent sur rien (de valable) ! Et les *Naçârâ* disent : Les *Yahûd* ne reposent sur rien (de valable) ! »

Commentaire : « Chacun est voilé par sa religion particulière : Les *Naçârâ* sont voilés par l'« intérieur » à l'encontre de l'« extérieur », et les *Yahûd* par l'« extérieur » à l'encontre de l'« intérieur », tel que nous voyons l'état des écoles doctrinales (*madhâhib*) de nos jours en Islam ».

Texte : « alors qu'ils récitent le Livre ».

Commentaire : « Livre » dans lequel se trouve ce qui peut les conduire à l'enlèvement du voile et à la vision de la vérité (légitimité, *haqq*) de toute religion (*dîn*) et de toute école doctrinale (*madhhab*), et à la constatation que la « vérité » intrinsèque de telle religion ou de telle doctrine n'est pas devenue vaine par l'effet de l'attachement des fidèles respctifs à leur forme de croyance particulière. Or quelle différence il y a entre le cas de ces détenteurs d'un livre sacré et celui de ceux qui n'ont aucune science (*ilm*) ni livre sacré (*kitâb*), comme les païens associateurs (*muchrikûn*) ! Car ceux-ci professent, certes, les mêmes opinions (exclusivistes) que ceux-là, mais ils sont plus excusables que les autres, car ils n'ont contre eux que l'argument de l'intelligence, alors que les savants détenteurs d'un livre révélé ont contre eux aussi bien l'argument de l'intelligence (*al-aql*) que celui de la loi sacrée (*ach-char'*) (contenue dans le livre reçu par eux). »

LES LIVRES

Pierre Mariel, *Rituels des Sociétés Secrètes* (La Colombe 1961).

Ce volume qui traite un sujet trop général pour être satisfaisant et qui, malgré les prétentions de son avertissement, ne révèle presqu'aucun texte qui n'ait déjà été publié et en omet de fort nombreux qui l'ont été, a le mérite de rassembler les protocoles des principales cérémonies d'initiation connues.

Son introduction est, modestement, une anthologie des diverses opinions, des hypothèses émises sur l'origine des rites, qui répondent à une humaine angoisse suivant M. Cazeneuve, ou qui constituent une préservation du sacré suivant M. Caillois, ou une gesticulation efficace suivant M. G. Welter, ou un acte de magie suivant M. J. Frazer, ou une contrainte sociale suivant M. Durkeim. Toutes conceptions « scientifiques », à la mode d'hier, à laquelle est opposée celle de M. Mircea Eliade pour qui le rite est essentiel à toute existence humaine authentique, ce qui rejoint la position des *Aperçus sur l'Initiation* de René Guénon, que M. Mariel cite d'ailleurs.

L'auteur a eu ensuite l'excellente idée de résumer ce qu'il appelle les « grands mythes d'occident » (qui sont d'ailleurs loin d'être purement occidentaux), c'est-à-dire les symboles légendaires dont ces rites ne constituent que l'actualisation vécue et consacrée, tel le mythe d'Hiram pour le compagnonnage et la maçonnerie, celui des voyages de Christian Rosenkreutz pour les Rose-Croix, le grand œuvre pour les alchimistes, le symbolisme des directions de l'espace pour bien d'autres. Mais M. Mariel est ici fort loin de dominer son ambitieux projet et ce qui manque le plus à cet utile recueil documentaire, c'est un point de vue compréhensif qui lui aurait permis de survoler sa matière, d'organiser les différents éléments des rites en une perspective logique, d'ordonner et de hiérarchiser les actions rituelles suivant les éléments utilisés, mots, chants, gestes ou danses, ou suivant les buts poursuivis, sociaux, politiques, religieux, initiatiques, ou selon les degrés de la hiérarchie, ou suivant tout autre mode de classement possible, classement nécessaire à une compréhension préalable et que tout lecteur est obligé de faire pour son compte à la place de l'auteur.

Luc Benoist.

LES REVUES

Dans le journal *Morgenbladet* d'Oslo du 16 avril 1963 et sous le titre singulier : *Philosophes français d'avant-garde* dû sans doute à la rédaction et non à l'auteur, M. Jean D. Heineman a publié un rez-de-chaussée de six colonnes sur l'œuvre de René Guénon, de Teilhard de Chardin et de Gaston Bachelard. L'auteur lui-même ne prétend nullement opérer un rapprochement entre trois personnalités et trois œuvres si différentes. Il n'a eu pour souci qu'un exposé biographique d'information à l'égard d'un public assez éloigné des questions traitées et, comme il le dit lui-même, en tant qu'introduction et appât intellectuel.

Cet article a surtout pour but de faire connaître à un public très large et curieux de culture un point de vue qu'il ignore et il est destiné à le persuader que la pensée française ne se borne pas au Prix Goncourt de l'année, ni même aux noms des « moralistes », comme il nomme les Gide, Proust, Valery, Colette, Martin-du-Gard, Montherlant, Sarthe, Camus, représentants ordinaires de notre exportation livresque. En citant également Simone Weil et les Etudes Traditionnelles, il a eu surtout le souci de marquer l'importance du mouvement larvé et souterrain qu'a provoqué l'œuvre de R. Guénon, le renouveau d'une spiritualité vraiment universelle qui s'était jusqu'ici toujours buté aux frontières des religions et que le point de vue ésotérique sauve de la caducité de l'histoire et du particularisme des langues.

Luc Benoist.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 4-1963

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

64e Année — Mai-Juin 1963 — N° 377

LE RYTHME TERNAIRE DE L'ESPRIT

On peut comparer l'existence à une dilatation à partir d'un point. Qui dit dilatation, dit cycle : ce qui « sort » devra « rentrer » ; ce qui augmente, diminuera. Il y a l'Existence et « les existences » : on a pu dire de l'Existence qu'elle est sans commencement et sans fin, ce qui signifie au fond qu'elle constitue une dimension nécessaire de la Réalité divine, qu'elle est par conséquent « permanente » sous ce rapport sans échapper pour autant à la loi du va-et-vient cyclique ; mais les existences, elles, s'épanouissent et disparaissent pour ainsi dire sous nos yeux, et nous ne pouvons douter que l'univers visible qui nous enferme est appelé à disparaître à son tour.

La mort, c'est le passage à travers le point dont a jailli notre déploiement terrestre. Sur le plan spirituel, « mourir avant de mourir », c'est réaliser consciemment et de plein gré ce que le mourant subit involontairement ; c'est ne jamais perdre de vue le point dont nous sommes issus : la pure Existence.

On peut discerner dans l'Univers total trois pôles : l'« Etre », la « Conscience », la « Joie » ; c'est le ternaire védantin bien connu. L'Etre et la Conscience sont les racines de l'Univers ; la Joie déploie celui-ci en portant les deux autres éléments aux confins de la manifestation. La sainteté, ou la sagesse, a un pôle existentiel ou ontologique et un pôle intellectuel : sous le premier rapport, l'âme « reste ce qu'elle est », elle se repose dans sa simplicité initiale,

dans son « innocence » première ; elle reste consciente de sa substance et ne se dilapide point dans les phénomènes. C'est là ce qu'on pourrait appeler, en un langage chrétien, le « mystère marial » ; c'est l'« enfance », la « pauvreté », l'« humilité ». Les expressions tangibles de cette perfection sont les vertus ; mais elle s'exprime aussi par la beauté, à tous les degrés de la création, et dans l'art comme dans la nature. La beauté ne veut rien conquérir, elle repose toujours dans « ce qui est » ; comme l'amour dont parle saint Paul, elle « ne cherche point son intérêt, elle ne s'irrite point ». Etre sage ou saint, c'est, à un degré ou un autre, rester « ce que Dieu nous a fait ».

Sous le rapport de l'élément « Conscience » ou « Intelligence », le sage réalise également un retour à la quintessence : son esprit se concentre, il se maintient dans le climat transpersonnel de l'Intellect ; il ne se perd pas dans « ce qui est pensé », mais tend à s'identifier avec « Ce qui pense », à l'Intellect en soi. L'esprit, plutôt que de se reposer dans son être, se concentre sur son essence ; mais c'est chose évidente que l'un ne va pas sans l'autre. Ce que sont les vertus à la perfection existentielle, les vérités le sont à la perfection intellectuelle ; la vertu est essentiellement la simplicité, la beauté intérieure, la générosité, tandis que la vérité, elle, est tout entière dans le discernement entre le Réel et l'illusoire ou entre l'Absolu et la contingence. Dire que l'intelligence est dans la vérité, qu'elle est donc conforme à sa nature propre, signifie tout d'abord que son contenu objectif est le Réel avec toutes ses ramifications, et ensuite qu'elle se concentre sur la propre essence ; et dire que la volonté est dans la vertu, signifie tout d'abord qu'elle se dirige vers l'extérieur suivant les lois de la beauté et de la bonté, et ensuite, qu'elle se repose intérieurement dans sa propre nature, dans la pure Existence.

L'homme est créé par la Joie, et il en vit ; mais comme il est déchu, son bonheur tend à l'idolâtrie ; la joie, sainte et pure chez Dieu, dévie chez l'homme dans la mesure où elle usurpe la place du spirituel et devient une fin en soi, un culte luciférien et impur. Pour réintégrer la joie humaine dans la Joie universelle, il faut en inverser le mouvement : il faut placer le bonheur dans les deux mouvements précédents, la simplicité existentielle et la conscience intellectuelle ; il faut être « simples comme les

colombes et prudents comme les serpents » et, sachant que le « royaume des Cieux est au-dedans de vous », ne pas mendier le bonheur aux phénomènes. Le Ciel dans sa Miséricorde vient à la rencontre de notre faiblesse de chercher le bonheur en dehors de nous : il propose à notre joie un objet qui extériorise notre intériorité et résorbe les élans centrifuges de la joie, et c'est le symbole, lequel est essentiellement « manifestation du non-manifesté » ou « forme de l'informel ». Toutes les fonctions naturelles et consacrées par la Loi divine se rattachent à l'élément Symbole et en sont comme des émanations ; le symbole est partout, comme Dieu est partout ; les choses deviennent transparentes en vertu de leur symbolisme. Mais si l'élément joie peut être capté et canalisé de diverses façons en vue de Dieu, le mouvement fondamental de la joie doit se diriger vers la contemplation de Dieu dans l'Existence pure et dans l'Intelligence pure ; seule cette contemplation, ou cet effort de contemplation — sous ses formes élémentaires de vertu et de foi — peut permettre l'intégration des « consolations sensibles » dans la Joie surnaturelle ; ce n'est que par cet effort et par cette intégration que le plaisir est digne de l'homme, et que l'homme est digne de la Grâce. Il faut placer le bonheur dans ce que nous sommes, non dans ce que nous désirons ; l'homme doit chercher son bonheur au-dessus de lui-même, et le trouver ainsi en lui-même.

*
* *

Le Symbole révélé est une objectivation de la Vérité et de la Beauté, ou de la Connaissance et de la Vertu ; il objective les pôles « Conscience » et « Etre », et par là-même — et par sa propre manifestation — le pôle « Joie ». Par le Symbole, notre joie ou notre amour se place virtuellement dans la Conscience et l'Etre et « remonte le courant » jusqu'à la Béatitude.

Dieu est Etre, Conscience et Béatitude ; c'est celle-ci qui porte les éléments Etre et Conscience aux confins de la manifestation, c'est-à-dire qu'elle déploie le monde moyennant ces deux éléments ; c'est par ce « mouvement divin » que l'Existence et l'Intelligence s'affirment partout, c'est lui qui projette « en direction du néant » des myriades de créatures existantes, conscientes et agissantes,

lesquelles se multiplient et se répandent à leur tour. Ce divin mouvement va de l'Etre au « néant » et du « néant » à l'Etre : Dieu crée l'homme, mais l'homme, qui ne saurait réaliser la création et qui y figure comme miroir du Créateur, doit réaliser Dieu à partir du « néant » ; la fin de l'homme, c'est le reflux conscient et libre vers l'Etre divin.

Frithjof SCHUON.

LA LÉGENDE DES HONG

Si, comme l'a souligné René Guénon, la « mise en action » de légendes initiatiques est caractéristique de la Maçonnerie (1), ce type de symbolisme ne lui est pas particulier. Nous voudrions, en nous limitant, dans le cadre de cet article, à quelques notions essentielles, appeler l'attention sur l'usage remarquable qu'en fait la Tradition extrême-orientale.

Les sociétés secrètes émanant de la *T'ien-ti houei*, ou « Société du Ciel et de la Terre », ont en commun une curieuse légende de fondation dont la formulation historique ne doit pas faire illusion : il est aisé de montrer, en effet, que la date de 1734 qu'elle indique ne saurait être la date de naissance de la *T'ien-ti houei*, mais tout au plus celle d'une « entrée dans le temps », à l'instant et sous la forme choisis, la forme la plus connue étant celle de la *Hong-houei*, ou « Société des Hong ». La légende n'en conserve pas moins, comme tous les mythes, valeur intemporelle.

En voici le contenu résumé : en 1674, sous l'empereur K'ang-hi, l'état vassal de Si-lou entre en rébellion. Or, il existe à la même époque au sommet d'une montagne inaccessible et boisée du Fou-kien, un monastère célèbre du nom de Chao-lin, dont il est dit qu'il fut construit, sous les T'ang, par le génie Ta Tsuen-chen. Les moines, au nombre de 128, ajoutent à leur ministère l'enseignement de la stratégie et du maniement des armes (2). Appelés au secours par

(1) *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XVII.

(2) Si l'on n'a pas trouvé trace de ce monastère au Fou-kien — pas plus qu'au Chan-tong où le situe un texte de la *Hong-pang* —, il en existe un du même nom au Ho-nan : construit en 477, il fut, en 520, le lieu de séjour de Bodhidharma ; le célèbre pèlerin Hiuan-tsang envisagea de s'y retirer, et le Maître de *Dhyâna* Wei-kuan y enseigna au VIII[e] siècle. Il fut

l'Empereur, ils sont rapidement conduits à la victoire par leur chef, Tchen Kiun-ta.

K'ang-hi meurt en 1722, et Yong-tcheng lui succède. Abusé par deux de ses ministres, il projette la destruction du monastère et l'attaque en 1734 : les bâtiments sont incendiés. Cependant, le génie fondateur Ta Tsuen-chen veille : dix-huit moines (3) réussissent à s'enfuir sur un nuage « jaune et noir » envoyé par lui, et miraculeusement transformé en une route sablonneuse (4). Treize des fuyards sont encore tués au « Village des Sources Jaunes » (5), et les cinq survivants atteignent le rivage : ce seront les « Cinq Fondateurs », ou les « Cinq Apôtres » de la Société. Toutefois, la poursuite n'est pas terminée, et chaque épisode y prend une valeur symbolique. Ainsi, les cinq bonzes se cachent sous un pont auprès duquel se trouve un bateau à l'ancre : ils sont recueillis par les bateliers qui leur font « passer l'eau ». Les fugitifs se séparent en convenant de signes secrets

le siège d'une *école de boxe.* (Il s'agit donc, là-aussi, d'un centre d'art « militaire ».) Le site est aujourd'hui assez négligé, mais il y subsiste une « Forêt de Pagodes », ensemble de *stûpa* qui abrite les reliques de nombreux moines illustres. Si les deux monastères doivent être confondus, il faut admettre que les bonzes de la légende appartenaient à la secte *ch'an.* Mais le fait que la construction soit rapportée à l'activité céleste, comme elle le serait ailleurs à Indra, ou à Vishwakarma, confirme l'acception avant tout symbolique de l'édifice, qui est l'image d'un Centre spirituel.

(3) Dix-huit est un nombre-clé du Bouddhisme : c'est celui des *Lo-han*, Les Grands Disciples du Bouddha ; celui aussi de la première communauté amidiste du « Lotus Blanc » (*Pai-lien tsong*) au Mont Lou (IVe siècle). Notons aussi que 128, nombre primitif des moines de Chao-lin, est égal à deux fois celui des hexagrammes du *Yi-king* (8 × 8 × 2). Cinq, nombre des « Ancêtres plus le *T'ai-ko* — représentés par 11 drapeaux plantés dans le *teou* — c'est « le nombre par lequel se constitue dans sa perfection (*tch'eng*) la voie du Ciel et de la Terre » (cf. Granet, *La Pensée chinoise,* p. 199).

(4) Noir et Jaune c'est le double aspect de la manifestation sensible (cf. Lie-tsen, ch. 1 : « Le Principe est indéterminé, capable de devenir dans les êtres *Yin* ou *Yang,* actif ou passif, rond ou carré, noir ou jaune... »). Selon le *Yi-king,* ce sont les couleurs du sang du dragon-démiurge.

(5) C'est le séjour des morts. Il s'agit donc d'une véritable « descente aux enfers », épreuve que peu d'appelés subissent victorieusement. Treize est d'ailleurs un symbole de la mort.

de reconnaissance. Encore une traversée de rivière : des envoyés de l'attentif Ta Tsuen-chen, porteurs, l'un d'une planche de fer, l'autre d'une planche de cuivre, établissent un pont providentiel (6). Les moines parviennent à la pagode de Kao-ki où les ravitaille un nouveau messager céleste. Ayant décidé d'aller officier sur le tombeau de Tchen Kiun-ta, ils en voient sortir miraculeusement une épée en bois de pêcher (7) portant gravés les caractères *Fan T's'ing fou Ming* (« Abattre Ts'ing, restaurer Ming ») (8). L'un des ministres félons sera finalement abattu grâce à cette épée, grâce aussi à l'intervention des « Cinq Ancêtres postérieurs », encore appelés les « Cinq Tigres » (*Wou Ho*) (9).

Au cours du difficile retour vers Kao-ki, les moines rencontrent le lettré Tchen Kin-nan, dont le rôle va devenir capital : démissionnaire à la suite de l'épisode de Chao-lin, retiré dans la solitude où il reçoit, apparemment, les plus hauts degrés d'initiation taoïstes, voyageant, à la façon des « sages cachés », sous l'apparence d'un devin, il s'installera enfin vers les cinq bonzes au « Pavillon des Fleurs Rouges » (*Hong-*

(6) La permanence de ces deux métaux dans le rituel de la Société paraît bien marquer la survivance des traditions métallurgique et alchimique qui sont à la base des plus anciennes confréries chinoises. Fer et cuivre correspondent aux éléments eau et feu, aux couleurs noir et rouge, aux « orients » nord et sud.

(7) Les armes en bois de pêcher ont une valeur merveilleuse, à la fois magique et rituelle. L'arc de pêcher est arme de magicien et arme royale. Yi le Bon-Archer fut tué par un bâton en bois de pêcher (Granet, *Danses et Légendes de la Chine Ancienne*) p. 376).

(8) On verra plus loin que le sens politique de la formule (restauration de la légitimité impériale contre les envahisseurs mandchous) ne lui est pas essentiel, outre qu'il s'adapte à diverses contingences historiques ou locales. Devise initiatique fondamentale, elle est utilisée par toutes les branches de la « Famille Hong ».

(9) Ou les cinq « marchands de chevaux ». Passons sur le symbolisme du cheval. L'apparence de marchands de chevaux est celle que prenaient volontiers — outre celle de devin — les colporteurs de la science taoïste. C'est aussi celle que prirent, au Japon, les propagateurs de l'Amidisme du Lou-chan.

Le nom de *Wou Ho* est également donné aux héros d'une histoire située à l'époque Song (début XIe), et relatant une guerre contre le royaume tibétain de Si-hia, voisin de Si-lou.

heua ting). Nous voyons donc ouvertement affirmée ici la conjonction originelle, chez les *Hong* du Bouddhisme et du Taoïsme : il est toutefois évident que les bonzes couvrent extérieurement l'activité de l'initié en appelant sur eux l'attention.

Qu'ils rallient Wang-hiong et Yi-hiong (c'est-à-dire les « Dix Mille Frères » et les « Frères de la Justice ») ne signifie certes pas qu'ils font deux nouveaux adeptes, mais plus sûrement qu'ils fusionnent avec deux organisations préexistantes. Ils ne tarderont pas à découvrir, *flottant* sur la rivière, un fourneau à encens de porcelaine blanche revêtu des quatre caractères *Fan Ts'ing fou Ming*, et qui sera le prototype des fourneaux rituels (10).

C'est le 21e jour du 3e mois de l'année *Kia-yu* (1734) qu'a lieu le grand serment connu sous le nom de « Serment du Jardin des Pêchers » (11). Il est précédé d'un sacrifice au Ciel et à la Terre. Les présages sont heureux : « S'il est établi que nous pourrons venger l'injure faite à Chao-lin, renverser Ts'ing et restaurer Ming, que ces coupes lancées dans l'espace ne se brisent pas en tombant ! » Les coupes ne sont pas brisées. Par ailleurs, les brindilles destinées à suppléer au manque de bougies s'enflamment : « Ts'ing va s'éteindre, Ming va prospérer, c'est le désir du Ciel », en conclut Tchen Kin-nan (car *Ming* = lumière). Quelques gouttes de sang sont alors prélevées au doigt de chacun des assistants, et mêlées au vin, boisson communielle : c'est le « serment du sang »,

(10) Un mortier flottant sur les eaux apparut à la mère de Yi Yin, ministre de T'ang le Victorieux. Le fourneau original de notre légende aurait été perdu à Hang-tcheou, ce qui ne manque pas de rappeler le trépied de Yu le Grand, disparu dans la rivière Sseu, et que Ts'in Che Houang-ti ne put retrouver : dans l'un comme dans l'autre cas, il s'agit vraisemblablement de la perte ou de l'absence de « vertus » ou de connaissances.

(11) Le premier « Serment du Jardin des Pêchers » est celui que prêtèrent les fameux héros des Trois Royaumes, Lideou Pei, Kouan Yu et Tchang Fei (IIe siècle AD). Certains textes parlent du « Jardin d'Immortalité », sorte d'Eden de la nouvelle naissance, ce à quoi le symbolisme chinois du pêcher correspond parfaitement. Le pêcher est « arbre de vie », et l'aboutissement du voyage initiatique une « Jérusalem nouvelle ».

renouvelé des « Trois Frères jurés » (12), mais qui leur est, en fait, très antérieur, et ne se limite nullement au domaine chinois.

On se prépare au combat. La miraculeuse rencontre de Tchou Tchouen-mei, aux longs bras et aux longues oreilles (13), fabuleux descendant de l'Empereur Tsong-tcheng, le désigne comme un chef providentiel. Les hommes pourvus d'armes prennent le titre de *hiong* (Frères aînés), les autres étant *ti* (ou Frères cadets) (14). Enfin, complétant ainsi l'organisation de la Société, Tchen Kin-nan y prend le titre essentiel de Grand Maître, ou Maître de l'Encens (*Sien sang*). Bien que minutieusement préparée, la bataille s'engage mal, et l'armée du « Tigre-Dragon » est rapidement défaite (15). S'étant retiré dans le massif du Wang Yun-chan, Tchen Kin-nan y rencontre un chef de pagode d'une force prodigieuse nommé Wang Yun-long (Dragon des dix mille nuages). Celui-ci entre dans l'armée révolutionnaire et reçoit le titre de « Grand Frère », ou Général en Chef (*T'ai-ko*) (16).

Le serment du sang est solennellement renouvelé avec Wang Yun-long à l'heure *tcheou*, le 25e jour du 7e mois de la même année *Kia-yu* (tel sera désormais le jour anniversaire de la « Grande Assemblée de la Famille Hong »). Les étoiles, telles qu'elles seront

(12) Cf. note 10. Le serment du sang est cité comme une pratique apparemment courante dans Lie-tseu (ch. 5). Il s'est également pratiqué dans certaines confréries occidentales, voire chez les Templiers. C'est manifestement un serment de *Kshatriya*.

(13) Comme tous les héros et les sages légendaires : Lao-tseu avait des oreilles longues de sept pouces.

(14) Ce qui évoque certainement une hiérarchie d'un tout autre ordre, analogue, par exemple, à celle des « compagnons » et des « apprentis », ou peut-être des *tao-che* et des *tao-min*. « Armés », mais en vue de quel « combat » ?

(15) Le Tigre (blanc) et le Dragon (vert) sont les deux symboles fondamentaux de l'alchimie taoïste. Echec provisoire du « Grand Œuvre ».

(16) Certaines versions simplifiées identifient les deux personnages, ce qui modifie le sens de la légende. Dans la hiérarchie actualisée des loges, le *T'ai-ko*, ou Grand Frère (titre qui fut celui de Lieou Pei) est distinct du *Sien-sang*, Maître de l'Encens, ou initiateur, ce qui indique d'ailleurs un certain éloignement du « Centre » spirituel effectif.

reproduites sur la bannière du *T'ai-ko*, disposent dans le ciel les quatre caractères *Fan Ts'ing fou Ming*; signe particulièrement faste, une lueur rouge apparaît plusieurs fois. Les caractères *hong* (rouge) et *hong* (grand, large) étant homophones, le second est substitué au premier comme nom de la « famille » (17).

Wang Yun-long est tué le 9e jour du 9e mois (5 octobre 1734), l'« Empereur » Tchou Tchouen-mei disparaît. Après quoi, fût-elle encore mêlée de quelques prodiges, la légende se fond dans l'histoire. Les symboles des héros rentrent au fond des loges de la *T'ien-ti houei*.

***

Il serait assez vain, en dépit de sa relative proximité, de chercher à établir l'historicité d'une telle légende. On a voulu y voir la transposition d'événements remontant au VIIe siècle (18). Ce qui peut être dit de façon plus certaine, c'est qu'elle réalise l'actualisation conventionnelle de faits permanents, historiques et légendaires. La lutte contre les vassaux nominaux de l'Ouest et du Nord (peu importe qu'ils fussent Thibétains ou Huns Eleuthes) emplit l'histoire de la Chine. Les conjurations contre les dynasties illégitimes et l'apparition de prétendants dont les prodiges célestes confirment le droit n'y sont pas moins fréquentes. Ce qu'il faut rechercher, ce n'est pas l'« authenticité » d'une légende qui n'y vise aucunement, mais sa signification possible.

L'attaque de Si-lou vient du Nord-Ouest ; elle est le fait d'un état périphérique, situé hors des limites de la Chine, donc de « Barbares ». Or, c'est au Nord-

(17) La *Hong-houei* est donc tout à la fois la « Grande Assemblée » et l'Assemblée des *Hong*, ou des « rouges ». En outre, le caractère *hong*, décomposé en ses éléments, donne les nombres 3, 8, 20, 1 d'où 3821, son « équivalent », utilisé comme signe de reconnaissance.

(18) Cette projection dans l'époque T'ang — dont la dynastie Ming se veut originellement le reflet — est une chose courante, mais de valeur historique peu probante. Le cas des *Wou Ho* suggère d'autres parallèles encore, à moins qu'il n'indique leur mécanisme. Cf. aussi la date de fondation du monastère et la note 1.

Ouest qu'est la faille par où s'ébranle l'équilibre du monde chinois ; c'est la région des Neuf Yin (*Kieou-yin*), le Ciel ne la couvre pas, le soleil ne l'éclaire pas ; c'est là que se trouve l'entrée de la « résidence sombre », séjour des puissances inférieures. L'une d'elles, Kong-kong, génie du Vent, s'attaqua au mont Pou-tcheou, pilier du Nord-Ouest, et l'ébrécha. Il en résulta un déluge, une inclinaison du ciel, et le déplacement des astres vers le couchant (19).

La désignation de « puissances inférieures » s'applique par ailleurs fort bien aux « Barbares », peuplades « extérieures », non seulement à l'Empire chinois, mais à sa tradition. S'il est admis, par exemple, que les Miao sont le peuple de T'ao Wou, fils dégénéré de Tchouan-hiu qui ne pouvait se servir de ses ailes (20), on voit comment la Chine associe l'extériorité raciale à la déchéance spirituelle. Il est dit encore que ces mêmes Miao sont les descendants de Tch'e-yeou, le rebelle que Houang-ti réussit à rejeter dans la « vallée sombre », que, devenus « indignes », ils furent bannis par Chouen au *Nord-Ouest*, où ils devinrent les ancêtres des Thibétains.

L'agression de Si-lou, sans aller jusqu'à la rupture cosmique, semble cependant bien représenter une offensive de la tradition altérée, ou de la contre-tradition. Elle est d'ailleurs repoussée, non pas vraiment par une armée (Tchen Kiun-ta n'accepte de l'Empereur que des *chevaux*), mais par un initié, par le délégué de l'autorité spirituelle. C'est moins une victoire militaire, au sens ordinaire du terme, qu'un exorcisme.

Après quoi le nouvel Empereur, dépositaire aberrant du pouvoir temporel et personnification

(19) Lie-tseu, ch. 5. Ajoutant peut-être une protection magique à la situation géomantique, le tombeau de Wang-long est orienté au *nord-ouest*.

(20) Cf. Jacques Lionnet, *Les Origines de la Civilisation chinoise*, in *Etudes Traditionnelles* n° 334. Une autre tradition les veut descendants de Houan-t'eou, ministre banni de l'Empereur Yao, mais confirme l'idée fondamentale de volatiles infirmes (*Lie-sien tchouan*). Or seule la faculté de voler permet d'atteindre les Iles des Immortels.

idéale des « Ts'ing », s'oppose à cette autorité jusqu'à chercher à la détruire (21). Il en résulte nécessairement une intériorisation de la doctrine, laquelle doit se protéger par le secret, et la constitution d'une élite spirituelle restreinte, puisque cinq seulement des cent vingt-huit postulants parviennent au terme du voyage « initiatique ». Les deux choses peuvent évidemment se situer sur des plans différents, mais se complètent et résultent d'une même nécessité : la sauvegarde en des centres cachés du « dépôt » spirituel menacé par l'envahissement du monde profane. Une interprétation plus générale est même possible, tant de l'attaque de Si-lou que de celle de Yong-tcheng, le domaine spirituel s'opposant dans les deux cas aux manifestations du domaine psychique ou, si l'on veut, du subconscient, que l'étymologie même désigne comme « inférieur ».

***

Il est bien difficile de se prononcer sur la valeur exacte de ce qui subsiste aujourd'hui — hors de Chine — du rituel d'entrée dans les loges relevant de la *T'ien-ti houei*. Son sens originel est pourtant d'une parfaite limpidité, dans la mesure où il réalise l'« actualisation » spatiale et temporelle de la légende de fondation, sa « mise en action ». Il s'agit, écrit René Guénon, de « rites préliminaires ou préparatoires à l'initiation proprement dite ; ils en constituent le préambule nécessaire, de telle sorte que l'initiation même est comme leur conclusion ou leur aboutissement immédiat (...) sous cet aspect (du « voyage »), ils se présentent comme une « recherche » (ou mieux une « queste »...) conduisant l'être des « ténèbres » du monde profane à la « lumière » initiatique ». (22). De *Ts'ing à Ming*.

Actualisation temporelle : la « nouvelle naissance » à la lumière de l'initié prend effet de l'heure *tcheou* du 25ᵉ jour du 7ᵉ mois de l'année *Kia-yu*. Actualisation spatiale : la loge est carrée, à quatre portes cardinales, représentation de l'espace à quatre dimensions. Elle se divise en trois zones : le « Pavillon des Fleurs Rouges » (*Hong-houa ting* de la légende), le « Cercle du Ciel et de la Terre » (*T'ien-ti kiuen*), enfin la « Cité des Saules » (*Mou-yang tcheng*) ou « Maison de la Grande Paix » (*T'ai-p'ing tchouang*) contenant le *teou* de bois, ou Boisseau. Les candidats sont reçus à la porte de l'Est par l'introducteur (*Sien-fong*) qui leur fait « passer le pont » des épées (de fer et de cuivre alternées) conduisant au « Pavillon », les amène dans la seconde salle puis, après franchissement d'un fossé, dans la troisième. Un dialogue aux 333 questions s'établit alors entre l'introducteur et l'initiateur, questionnaire qui est à la fois le rappel de la légende et l'explication du parcours symbolique qui vient d'être accompli. On y retrouve : l'enseignement de l'art « militaire » à Chao-lin, les traversées de rivières, le pont de fer et de cuivre, Kao-ki et le Pavillon des Fleurs Rouges, le sabre de bois de pêcher et le fourneau à encens, la formule *Fan Ts'ing fou Ming* enfin.

La progression de salle en salle marque évidemment une hiérarchie d'états spirituels, le passage de l'un à l'autre s'effectuant par une porte pourvue de gardiens armés. Nous ne reviendrons pas ici sur le symbolisme des « gardiens », ni sur celui des ponts. Notons seulement cette progression en trois étapes vers le « Centre », qui est en même temps le Centre du Monde et le Centre de l'Etre (23). La marche vers la « Grande Paix » (*T'ai-p'ing*), c'est le retour à l'état primordial (24). La « Cité des Saules », c'est le

(21) Ainsi Philippe-le-Bel détruisant les Templiers, eux aussi moines-soldats.

(22) *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XXV.

(23) Si le symbolisme du voyage est universel, il est particulièrement riche en Chine où l'on ne compte plus les héros — historiques ou légendaires — qui tentèrent l'ascension du Mont Kouen-louen, « Centre du Monde », ou s'embarquèrent à la recherche de l'Ile P'ong-lai, « Séjour des Immortels » : beaucoup oublièrent qu'il s'agissait d'abord d'un voyage intérieur. Citons aussi les œuvres célèbres de K'iu-yuan (IVᵉ siècle AC) : le *Li-sao* et le *Yuan-yeou*.

(24) D'où l'analogie, plus haut citée, avec la « Jérusalem nouvelle ». La « Cité de la Paix » est pareillement atteinte dans la navigation *post-mortem* du *Livre des Morts* égyptien. Guénon a noté la parenté de cette Jérusalem et de la *Salem*

« Séjour d'Immortalité » ; le riz rouge que contient le *teou*, c'est la « nourriture d'immortalité » : « Le riz rouge est la chose la plus précieuse, proclame une formule du rituel, il abonde à la Cité des Saules. Il nourrit les Frères qui se trouvent dans le Pavillon des Fleurs. Il provient exclusivement de la puissance du Seigneur Ming... », c'est-à-dire de la « lumière », ou de la connaissance (25). Il n'est donc pas besoin de prendre la mer pour atteindre l'Ile des Immortels, ni de saisir sa gourde et son bâton de pèlerin pour tenter l'ascension du Kouen-louen : la Cité des Saules est le but : le *teou* est le point d'application véritable de l'Activité du Ciel. La Cité des Saules contenant le *teou*, c'est d'abord la « caverne du cœur » (26).

Comme dans la légende encore, l'offrande au Ciel et à la Terre précède le serment du sang. La lampe Hong à sept branches, la lampe *rouge*, y préside. Rappel de la lueur rouge dans le ciel, c'est-à-dire de la manifestation de l'influence céleste ? Oui. Encore est-il précisé que cette lampe, « une fois allumée, éclaire le fidèle ». C'est la victoire de *Ming*, la lumière, sur *Ts'ing*, l'obscurité (27). C'est le signe de la « nouvelle naissance ». Si la lampe a sept branches, c'est encore parce qu'elle évoque les sept étoiles de la Grande Ourse, dont le nom est *teou* (Boisseau).

de Melqui-Tsedeq, le « Séjour de la Paix », ainsi que celle de la *Sakinah* arabe (« Grande Paix ») avec la *Shekinah* hébraïque, « présence réelle » de la divinité dans le « Saint des Saints » (*Le Roi du Monde*, ch. VI et ch. III).

(25) Le riz se tranforme alchimiquement en cinabre, sulfure *rouge* de mercure, qu'on ne manquera pas de rapprocher du « Soufre rouge » de l'ésotérisme islamique, lequel correspond en outre à l'« œuvre au rouge » de l'hermétisme occidental. S'il existe une analogie certaine entre le cheminement vers le *teou* et la « queste du Graal », on voit que le rapprochement peut également se faire entre le boisseau de riz rouge et l'*athanor* hermétique, tous deux contenant l'embryon de l'Immortel ».

(26) Tout comme le « *Garbhagriha* » contenant le *linga*.

(27) *Post Tenebras Lux*. Le caractère Ming, composé des caractères *je* (soleil) et *ye* (lune) a effectivement le sens de lumière, aussi bien physique qu'intellectuelle. Il traduit le sanscrit *vidyâ*. Remarquons encore qu'en dehors des frontières chinoises, la formule est utilisée tantôt littéralement — ce qui aboutit à des absurdités historiques —, tantôt en adaptation locale — ce qui abolit toute la valeur du symbole.

La Grande Ourse est le « Faîte du Ciel » (*T'ien-ki*), le Palais Central, siège du « Suprême Un » (*T'ai-yi*). *Teou-mou* de la Grande Ourse — la Polaire chinoise — est l'origine de l'Axe du Monde, le point par où l'Homme cosmique touche au Ciel.

Ne sont-ce qu'images aujourd'hui incomprises ? Probablement. Mais il faudrait faire une dernière remarque : c'est que l'avènement de *Ming* n'est pas l'ultime étape. L'homme parvenu à la verticale de *Teou-mou* est le *tchen-jen*, ou « Homme véritable ». Il lui reste à s'élever le long de l'Axe jusqu'à l'état de *chen-jen*, ou « Homme universel », réintégré dans l'unité principielle : « Suivez-moi en esprit par-delà la lumière, écrit Tchouang-tseu (ch. 11), jusqu'au principe *yang* de toute splendeur ; et par-delà l'obscurité jusqu'au principe *yin* des ténèbres. Suivez-moi maintenant, par-delà ces deux principes, jusqu'à l'unité... »

Pierre Grison.

LE SYMBOLISME DES DOUZE PATRIARCHES CHEZ RICHARD DE SAINT-VICTOR

Dans un précédent numéro des *Etudes Traditionnelles* (1), nous formions le projet de traduire les titres des chapitres du *Benjamin Mineur*, ou plus exactement du *Livre des XII Patriarches*, car on a montré récemment (2) que tel était le nom le plus fréquemment employé dans les manuscrits pour désigner cet ouvrage de Richard sur la préparation de l'âme à la contemplation.

Plus précisément, il va s'agir d'une sorte de schéma analytique qui permettra, dans une certaine mesure, de donner quelques aperçus sur la méthode symbolique de Richard, appliquée à l'histoire biblique de Jacob et de ses fils sur laquelle Richard s'appuie pour montrer l'âme parée successivement des « vertus » de la vie pratique ou ascétique, et amenée jusqu'à l'*excessus mentis*, c'est-à-dire jusqu'au premier rapt de la voie contemplative.

Le *Benjamin Mineur* comprend 87 chapitres, dont nous avons traduit les titres. Mais ces titres eux-mêmes étaient loin de suggérer, si peu que ce soit, la richesse du texte : nous avons donc traduit, de ce texte, les phrases ou les passages qui nous ont paru les plus caractéristiques.

Parfois ce seront des paragraphes entiers, parfois la presque totalité du chapitre, comme c'est le cas

(1) Cf. *Un symboliste contemplatif du Moyen Age : Richard de Saint-Victor. Etudes Traditionnelles*, janv.-févr. 1963, p. 12.
(2) Cf. Richard de Saint-Victor : *Liber Exceptionum*, publié par J. Châtillon, Vrin, Paris, 1958.

pour le premier, parfois encore quand le texte n'était pas vraiment significatif pour nous, nous avons réduit certains chapitres à leur titre seul.

Par contre, nous avons traduit *in extenso* le soixante et douzième et les cinq derniers chapitres (du chap. 83 au chap. 87) qui décrivent plus précisément la phase finale du cheminement vers la contemplation, à cause du grand intérêt doctrinal, symbolique et terminologique qu'ils présentent (1).

Homme du XII[e] siècle, et fils spirituel de Saint Augustin, Richard de Saint-Victor trouve dans la lecture des Ecritures Saintes (la *lectio divina*) le fondement de toute inspiration, de toute méditation et de toute connaissance ; il ne se lasse pas de commenter la Bible et d'en scruter le sens dans les quatre dimensions traditionnelles : historique, allégorique, tropologique et analogique. Voulant exposer comment l'âme se prépare à la contemplation, Richard choisit le texte de la Genèse (XXIX à XXXV) qui relate le mariage de Jacob avec Lia et Rachel et la naissance de ses douze fils. Il est nécessaire d'avoir ce texte présent à la pensée pour pouvoir comprendre les nombreuses allusions cachées dans l'œuvre de Richard.

> « Or Laban avait deux filles : l'aînée se nommait Lia, et la cadette Rachel. Lia avait les yeux chassieux ; mais Rachel était belle de taille et belle de visage. Comme Jacob aimait Rachel, il dit : « Je te servirai sept ans pour Rachel, ta fille cadette ». Et Laban dit : « Mieux vaut te la donner que la donner à un autre ; reste avec moi ». Et Jacob servit pour Rachel sept années, et elles furent à ses yeux comme quelques jours, parce qu'il l'aimait. Jacob dit à Laban : « Donne-moi ma femme, car mon temps est accompli, et j'irai vers elle ».
>
> Laban réunit tous les gens du lieu et fit un festin ; et le soir, prenant Lia, sa fille, il l'amena à Jacob, qui alla vers elle. Et Laban donna sa servante Zelpha pour servante à Lia, sa fille.
>
> Le matin venu, voilà que c'était Lia. Et Jacob

(1) On sait que le *Benjamin Mineur*, publié dans la Patrologie Latine de Migne au tome 196, non seulement n'a jamais été traduit, mais encore n'a pas été l'objet d'une étude d'ensemble

2

dit à Laban : « Que m'as-tu fait ? N'est-ce pas pour Rachel que j'ai servi chez toi ? Pourquoi m'as-tu trompé ? » Laban répondit : « Ce n'est point l'usage dans notre pays de donner la cadette avant l'aînée. Achève la semaine de celle-ci, et nous te donnerons aussi l'autre pour le service que tu feras encore chez moi pendant sept autres années ».

Jacob fit ainsi, et il acheva la semaine de Lia ; puis Laban lui donna pour femme Rachel, sa fille. Et Laban donna sa servante Bala pour servante à Rachel, sa fille.

Jacob alla aussi vers Rachel, et il l'aima aussi plus que Lia ; il servit encore chez Laban sept autres années.

Yahweh vit que Lia était haïe, et il la rendit féconde, tandis que Rachel était stérile. Lia conçut et enfanta un fils, et elle le nomma Ruben, car elle dit : « Yaweh a regardé mon affliction ; maintenant mon mari m'aimera ».

Elle conçut encore, et enfanta un fils, et elle dit : « Yaweh a entendu que j'étais haïe, et il m'a encore donné celui-là ». Et elle le nomma Siméon.

Elle conçut encore et enfanta un fils, et elle dit : « Cette fois mon mari s'attachera à moi, car je lui ai enfanté trois fils ». C'est pourquoi on le nomma Lévi.

Elle conçut encore et enfanta un fils, et elle dit : « Cette fois je louerai Yahweh ». C'est pourquoi elle le nomma Juda.

Et elle cessa d'avoir des enfants.

Rachel, voyant qu'elle n'enfantait pas d'enfant à Jacob fut jalouse de sa sœur, et elle dit à Jacob : « Donne-moi des enfants, ou je meurs ! » La colère de Jacob s'enflamma contre Rachel et il dit : « Suis-je à la place de Dieu qui t'a refusé la fécondité ? » Elle dit : « Voici ma servante Bala ; va vers elle ; qu'elle enfante sur mes genoux, et par elle j'aurai, moi aussi, une famille ». Et elle lui donna Bala, sa servante, pour femme, et Jacob alla vers elle. Bala conçut et enfanta un fils à Jacob. Et Rachel dit : « Dieu m'a rendu justice, et même il a entendu ma voix et m'a donné un fils ». C'est pourquoi elle le nomma Dan.

Bala, servante de Rachel, conçut encore et enfanta un second fils à Jacob. Et Rachel dit : J'ai lutté auprès de Dieu à l'encontre de ma sœur, et je l'ai emporté ». Et elle le nomma Nephtalim.

Lorsque Lia vit qu'elle avait cessé d'avoir des enfants, elle prit Zelpha, sa servante, et la donna pour femme à Jacob. Zelpha, servante de Lia, enfanta un fils à Jacob ; et Lia dit : « Quelle bonne fortune ! » et elle le nomma Gad.

Zelpha, servante de Lia, enfanta un second fils à Jacob ; et Lia dit : « Pour mon bonheur ! car les filles me diront bienheureuse ». Et le nomma Aser.

Ruben sortit au temps de la moisson des blés, et, ayant trouvé des mandragores dans les champs, il les apporta à Lia, sa mère. Alors Rachel dit à Lia : « Donne-moi, je te prie, des mandragores de ton fils ». Elle lui répondit : « Est-ce peu que tu aies pris mon mari, pour que tu prennes encore les mandragores de mon fils ? » Et Rachel dit : « Eh bien, qu'il couche avec toi cette nuit, pour les mandragores de ton fils ». Le soir, comme Jacob revenait des champs, Lia sortit à sa rencontre et lui dit : « C'est vers moi que tu viendras, car je t'ai loué pour les mandragores de mon fils ». Et il coucha avec elle cette nuit-là. Dieu exauça Lia ; elle conçut et enfanta à Jacob un cinquième fils ; et Lia dit : « Dieu m'a donné mon salaire, parce que j'ai donné ma servante à mon mari ». Et elle le nomma Issachar.

Lia conçut encore et enfanta un sixième fils à Jacob ; et elle dit : « Dieu m'a fait un beau don ; cette fois mon mari habitera avec moi, puisque je lui ai enfanté six fils ». Et elle le nomma Zabulon.

Elle enfanta ensuite une fille, qu'elle appela Dina.

Dieu se souvint de Rachel ; il l'exauça et la rendit féconde. Elle conçut et enfanta un fils, et elle dit : « Dieu a ôté mon opprobre ». Et elle le nomma Joseph, en disant : « Que Yahweh m'ajoute encore un autre fils ! » (Un certain temps après la naissance de Joseph se place l'épisode de l'outrage fait à Dina) (Genèse, XXXIV).

Dina, la fille que Lia avait enfantée à Jacob sortit pour voir les filles du pays (de Sichem). Sichem, fils de Hémor, le Hévéen, prince du pays, l'ayant aperçue l'enleva, coucha avec elle et lui fit violence. Son âme s'attacha à Dina, fille de Jacob ; il aima la jeune fille et parla au cœur de la jeune fille.

(Les frères de Dina voulurent venger l'infamie de leur sœur et tirèrent une vengeance terrible contre les habitants du pays et Sichem lui-même en tuant tous les mâles. Jacob les blâma).

...Ils partirent de Béthel. Il y avait encore une cer-

taine distance avant d'arriver à Ephrata, lorsque Rachel enfanta, et son accouchement fut pénible. Pendant les douleurs de l'enfantement, la sage-femme lui dit : « Ne crains point, car c'est encore un fils que tu vas avoir ». Comme son âme s'en allait — car elle était mourante — elle le nomma Bénoni ; mais son père l'appela Benjamin. » (*Gen.* XXXV, 16-19) (1).

S'attachant donc à ce texte, Richard montre d'abord l'âme, ardemment éprise de la beauté de la Sagesse (Rachel), mais devant épouser d'abord l'*Affectio* aux yeux aveugles (Lia), c'est-à-dire le désir et la volonté de la justice. « Il faut chercher, dit Richard, pourquoi ceux qui aspirent tellement à étreindre Rachel, haïssent tellement, presque tous, les noces avec Lia. » C'est que Lia, « ordonnée » elle-même à la recherche de la Sagesse, est l'ascèse du corps et de l'âme et la discipline de la vertu. Il lui appartient « de pleurer, de gémir, de souffrir et de soupirer. » (ch. 4).

Elle engendre d'abord la crainte de la majesté divine (Ruben), et les larmes du repentir (Siméon). Puis naît l'espoir de la récompense (Lévi), et, après lui, l'amour de la justice (Juda).

Telles sont les quatre vertus nées de Lia enflammée par l'inspiration divine.

Naissent ensuite les fils des servantes de Rachel et de Lia. Les servantes sont : Bala, qui figure l'imagination, et Zelpha, la sensibilité. Ordonnée et mesurée, Bala donne naissance à Dan qui garde et juge les pensées, et à Nephtalim qui montre aux yeux de l'esprit l'image des biens éternels, et, dans les réalités visibles, la nature des réalités invisibles.

Zelpha, la sensibilité, donne naissance dans la douleur à Gad : la rigueur de l'ascèse, et à Aser, la force de la patience. Ce sont les quatre fils des servantes qui font la garde du corps et du cœur.

Désormais, la cité de l'âme peut éprouver la « paix de Dieu qui surpasse toute intelligence » (*Philippiens*,

(1) Bénoni signifie en hébreu « fils de ma douleur » et Benjamin « fils de la droite », nom de meilleur augure pour l'enfant que celui que Rachel voulait lui donner.

IV, 7) et la joie intérieure qui vient avec la naissance du cinquième fils de Lia : Issachar.

Zabulon, que son père Jacob a appelé « demeure du courage », est la haine du vice et la violence de la colère contre les ennemis de Dieu. C'est lui qui donne son sens véritable à la guerre sainte, car Zabulon est le soldat de Dieu, le vrai chevalier.

Après Zabulon, voici Dina, fille de Lia : la honte des fautes, mais aussi le respect de la Loi divine.

Lia est féconde, car elle a donné à l'âme sept vertus capitales, mais par elle-même elle ne peut se diriger, car elle ne voit pas le but suprême. Il revient à Rachel (la raison, la logique) de mettre au monde, enfin, le Discernement ou Jugement (Joseph), et de mourir elle-même, longtemps après, en accouchant de Benjamin (l'*excessus mentis*).

A Joseph, au premier-né de la raison, il appartient de connaître la condition humaine dans sa totalité, pour pouvoir exercer sa fonction de direction, de pénétration et de sagacité à l'égard des autres vertus. L'âme arrive, par lui, à la stature de l'homme fait ; par lui, l'âme connaît ses propres pouvoirs et son essence, et, en se connaissant soi-même, elle parvient au sommet de la Montagne du « Connais-toi toi-même ». Et là, elle va demeurer et se reposer dans la béatitude jusqu'à ce que le Tonnerre de la Voix divine vienne faire éclater ses dernières limites. Alors Rachel, la raison, meurt et, avec elle, la sensibilité et la mémoire, et Benjamin naît, car l'esprit ou l'intellect (*mens*), libéré de ses liens, est « ravi au-dessus de lui-même et élevé en ce qui est divin ».

Le *Livre des XII Patriarches* ou *Benjamin Mineur* s'achève sur une première distinction (cf. ch. 86) que le *Benjamin Majeur* approfondira : il y a une première sorte de contemplation qui surpasse l'intelligence (*ratio*), mais qui n'est pas privée d'intelligibilité. Une deuxième surpasse l'intelligence et contemple ce qui est infini (1), mais semble inintelligible, comme par exemple la contemplation de l'unité de la Trinité.

(1) Le mot *ratio*, qui veut dire aussi bien « raison » que « définition » autorise cette interprétation.

Tel est, ébauché dans ses grandes lignes, le contenu du *Benjamin Mineur*. Nous en donnons maintenant une traduction incomplète certes, car ce traité est une œuvre immense, mais la lecture de ces extraits fera entrevoir, nous l'espérons, la beauté et le grand intérêt intellectuel de ce texte.

Hélène MERLE.

ERRATA de « Un symboliste contemplatif du Moyen-Age : Richard de Saint-Victor » (E. T. de janvier-février 1963) :

P. 10, ligne 13, lire : « ...et au plus profond de cet homme intérieur le cœur (*cor*) presque toujours identifié à la *mens* ».

P. 11, note 3, avant-dernière ligne, intercaler entre la première virgule et le mot « ainsi » : « ...de l'ouvrage *Les quatre degrés de la violente Charité* », publié et traduit par Gervais Demeige, chez Vrin, en 1955.

LE BENJAMIN MINEUR

Schéma analytique et choix de textes

Benjamin adolescentulus in mentis excessu...
(Le jeune Benjamin dans un transport de l'esprit...)
(Psaume 67, 28) (1).

Ch. 1. — *Etude passionnée de la Sagesse et son mérite.*

« Que les jeunes écoutent ce que j'ai à dire sur un jeune homme, qu'ils soient attentifs à la voix du Prophète : « Le jeune Benjamin dans un transport de l'esprit... » Ce qu'est ce Benjamin, beaucoup l'ont connu, soit par connaissance théorique (*scientia*), soit par expérience directe (*experientia*).

« Ceux qui l'ont connu par la doctrine (*doctrina*), qu'ils écoutent avec patience. Ceux qui l'ont connu par expérience, qu'ils écoutent dans la joie (*libenter*). Car qui a connu (Benjamin) tout d'abord par le magistère de

---

(1) Le verset mis en exergue a été l'objet d'une méditation constante, ainsi qu'on peut le voir, documentairement, depuis Rufin — traducteur latin d'Origène — Saint Jérôme et Saint Augustin. Il s'agit toutefois d'une lecture assez particulière du texte hébreu, faite du reste déjà par les tout premiers traducteurs, antérieurs même aux Septante. Les traducteurs actuels (cf. Crampon, Bible de Jérusalem, Pléiade) en lisant *rodêm*, racine *radah* + suffixe = « les conduisant », y voient la marche du cadet des fils de Jacob en tête des princes des tribus dans les processions solennelles au Sanctuaire. Mais les Septante et la Vulgate y voyaient un verbe de la racine *radam* = « sortir (de soi), être ravi, dormir profondément ». Saint Jérôme dans son *Liber hebraicarum quaestionum in Genesim* (Patrologie Latine, t. XXIII) note que l'expression *mentis excessus* correspond à l'hébreu *thardêmâh* (racine *radam*). Ce dernier terme désigne par exemple, entre autres, dans l'original de la Genèse 2, 21, le « sommeil profond » (traduit *ecstasis* par les Septante et *sopor* par la Vulgate) dans lequel Dieu plongea Adam : de même le sommeil profond d'Abram, Genèse 15, 12 et celui de Jonas (Jonas 1, 5). Il s'agit dans tous ces cas en vérité de l'état-résorptif que les Hindous appellent *samâdhi*, et les Soufis *fanâ*, et qui comporte d'ailleurs, bien des degrés et des modalités.

l'expérience directe, tout ce que l'on pourra dire à ce sujet, même avec abondance, ne pourra jamais apaiser sa faim (*satiare*) (2).

« Mais qui pourrait dignement parler de lui ? Car il est beau de forme, plus que tous les fils de Jacob, et il a plu à Rachel de le mettre au monde. Lia pût avoir des enfants plus nombreux, mais non pas plus beaux.

« On sait que Jacob eût deux femmes : l'une, appelée Lia, l'autre Rachel ; Lia était plus féconde, et Rachel plus belle ; Lia était féconde, mais elle avait les yeux châssieux, Rachel presque stérile, mais d'une beauté unique.

« Voyons maintenant qui sont ces deux femmes de Jacob, pour comprendre plus facilement qui étaient leurs fils. Rachel est la Doctrine de Vérité (*doctrina veritatis*), Lia la discipline de la vertu (*disciplina virtutis*) ; Rachel, la recherche de la sagesse (*studium sapientiae*), Lia le désir de la justice (*desiderium justitiae*).

« Nous savons que Jacob servit Laban (son beau-père) sept ans pour obtenir Rachel, et pourtant ces jours lui semblèrent courts à cause de la grandeur de son amour. N'est-il pas admirable que la grandeur de la dilection (*magnitudo dilectionis*) soit conforme à la grandeur de la beauté (*magnitudo pulchritudinis*) ?...

« Rien, en effet, comme nous l'avons dit, n'est plus ardemment aimé que la Sagesse, et rien n'est possédé avec plus de douceur. De là vient que tout le monde veut être sage et que si peu peuvent l'être vraiment. »

Ch. 2. — *Le désir de la justice et sa propriété.*

« Il faut chercher pourquoi ceux qui aspirent si fort à étreindre Rachel, haïssent tellement, presque tous, les noces avec Lia ».

---

(2) Au chapitre I du Livre V du *Benjamin Majeur*, Richard précise la distinction qu'il fait entre expérience directe et doctrine : « Nous avançons selon trois modes dans la grâce de la contemplation : parfois par la grâce seule (c.-à-d. par expérience directe et inspiration divine), parfois au moyen d'un effort technique (*industria*) spirituel subordonné à la grâce, parfois par une « doctrine » qui nous est transmise par un autre. Nous avons un exemple et un « type » de ces trois modes, d'une part en Moïse, d'autre part en Beseleel (qui fut choisi par Dieu pour construire le Tabernacle et le mobilier sacré. Dieu lui conféra par une effusion de son Esprit la sagesse et l'habileté. Cf. Exode 31, 35-38), et enfin en Aaron.

Moïse, tout d'abord, vit l'Arche sur le Mont (Sinaï) et dans une Nuée, sans effort personnel et par la seule révélation du Seigneur. Beseleel, au contraire, forma par son propre travail l'Arche pour pouvoir la voir. Et Aaron vit l'Arche alors qu'elle était déjà façonnée par le travail d'un autre. »

Ch. 3. — *Double source de tout bien : la raison* (ratio) *et l'affectio* (3).

« A tout esprit doué d'intelligence (*spiritus rationalis*), une certaine puissance jumelle est donnée par le « Père des lumières d'où vient tout don excellent et tout don parfait » (St Jacques I, 17).

« L'une (de ces puissances) est la raison, l'autre l'*affectio* : la raison par laquelle nous distinguons (*discernamus*), l'*affectio* par lequel nous aimons (*diligamus*) ; la raison pour la vérité, l'*affectio* pour la vertu. Ce sont là deux sœurs, les deux fiancées du Seigneurs : Ooliba et Oolla, Jérusalem et Samarie (4)... De la raison, naissent les droits conseils, de l'*affectio* les désirs saints. De l'une, les sens spirituels, de l'autre les *affectus* ordonnés...

« Ce n'est pas sans un grand travail que l'*affectio* de l'âme (*animus*) est ramenée des choses illicites aux licites ; à juste titre, une telle épouse est appelée Lia, ce qui signifie en hébreu laborieuse (5). Mais que peut-il y avoir de plus doux et de plus heureux que d'élever l'œil de l'esprit (*oculus mentis*) vers la contemplation de la Sagesse Suprême ? Quand la *ratio* est dilatée pour contempler (cette Sagesse), elle est honorée du nom de Rachel, car Rachel se traduit : celle qui voit le principe (*videns principium*) ; ou : brebis (*ovis*) » (6).

Ch. 4. — *Comment, par l'amour de la Sagesse, l'âme secrètement* (latenter) *est souvent amenée à la justice.*

« Il arrive souvent que l'esprit, non purifié des souillures de son ancienne vie, et pas encore apte à la contemplation des choses célestes, tandis qu'il s'établit

---

(3) Ce terme, malaisé à traduire en français, désigne, par opposition à la raison, tout ce qui, dans l'homme, est désir, sentiment et volonté. Le mot affectivité ne le recouvre donc qu'en partie. Pour cette raison, nous laisserons le mot *affectio* sans le traduire. Symbolisée par Lia aux yeux châssieux, l'*affectio* y voit mal, elle ne discerne pas le bien du mal.

(4) Ooliba et Oolla désignent Jérusalem et Samarie.

(5) Les étymologies des mots d'origine hébraïque que donne Richard sont celles que le moyen-âge a connues par les travaux de Saint-Jérôme, en particulier le *De nominibus hebraïcis* (Pat. Lat. XXIII, 825) et le *Liber hebraïcarum quaestionum in Genesim* (ibid).

(6) Comme on peut le voir la *ratio* est transposable à divers degrés de l'être depuis le degré individuel jusqu'au degré suprême de la contemplation ; cependant, représentée par Rachel, elle sera tantôt transposée en intuition principielle comme ici, tantôt annihilée en tant que raison humaine comme on le verra plus loin.

dans la chambre de Rachel, qu'il se prépare à l'étreindre tout entière, et qu'il pense déjà la posséder, tout d'un coup, et d'une manière inopinée, s'aperçoive qu'il est en train d'étreindre Lia... Chaque fois, donc, que, dans la lecture divine, au lieu de la contemplation, nous trouvons la douleur de notre péché (*compunctio*), il est hors de doute que nous avons trouvé, dans la chambre de Rachel, non Rachel elle-même, mais Lia (7).

« De même qu'il appartient à Rachel de méditer, de contempler, de juger et de comprendre, de même, sans aucun doute, il appartient à Lia de pleurer, de gémir, de souffrir et de soupirer. Car Lia, nous l'avons déjà dit, est l'*affectio* enflammée par l'inspiration divine (*Lia affectio est divina inspiratione inflammata*) ; et Rachel est la raison illuminée par la révélation divine (*Rachel ratio divina revelatione illuminata*). Lia, c'est l'*affectio* se conformant elle-même à la norme (8) de la justice (*Lia affectio ad normam justitiae se ipsam componens*) ; Rachel, c'est la raison s'élevant à la contemplation de la Sagesse céleste (*Rachel ratio se in coelestis sapientiae contemplationem attollens*). »

Ch. 5. — *Comment l'imagination sert la raison, et les sens* l'affectio.

Chacune d'elles (c.-à-d. Rachel et Lia) possède une servante : l'*affectio* est servie par la sensibilité, et la raison par l'imagination.

« En effet, sans l'imagination, la raison ne connaîtrait rien et sans les sens, l'*affection* ne goûterait rien.

...le sens de la chair seul voit les choses visibles, mais l'œil du cœur seul (*oculus cordis*) (9) voit les choses

---

(7) Dans l' « Edit d'Alexandre » (cf. Richard de Saint-Victor : *Sermons et opuscules spirituels inédits*. Desclée de Brouwer 1951, pp. 86 sqq) Richard discerne deux sortes de componction : la componction de crainte et la componction d'amour. « La componction née de la crainte nous fait effacer le mal que nous avons commis ; la componction née de l'amour nous fait racheter le bien que nous avons omis... La crainte tremble et pleure d'avoir osé ce que, par peur de la géhenne, elle devait éviter ; l'amour soupire et pleure d'avoir négligemment passé ce qui, pour le royaume des cieux, devait être accompli ».

(8) Il est intéressant de rappeler en passant que le sens primitif de *norma* est « équerre », et par suite règle, loi, mesure.

(9) Comme pour Hugues de Saint-Victor, pour Richard l'homme a trois degrés de vision : l'œil de la chair, l'œil de la raison et l'œil de l'intelligence (*oculus mentis*) ou du cœur (*oculus cordis*). L'œil de l'intelligence ne s'ouvre que lorsque le voile de l'éloignement de Dieu et du désir des choses créées

invisibles. Le sens de la chair est donc totalement extérieur et le sens du cœur tout intérieur ».

« Telles sont les deux servantes des épouses de Jacob que l'Ecriture nomme Zelpha et Bala, Bala pour Rachel et Zelpha pour Lia. »

Ch. 6. — *Du vice de l'imagination et des sens.*

« Bala est le bavardage (*garrula*), et Zelpha l'ivresse (*temulentia*). Bala ne peut retenir son bavardage, et sa maîtresse ne le peut pas davantage. Quant à Zelpha, c'est l'appétit insatiable des sens, c'est pourquoi son nom signifie « bouche béante », elle dont la soif est inextinguible ». Le vin que boit Zelpha c'est la soif de la volupté.

Ch. 7. — *Quels sont les affectus principaux et par quel ordre et quel mode sont-ils reliés aux vertus.*

Les affectus ordonnés (10) sont les sept fils de Jacob et Lia : l'espoir (*spes*), et la crainte (*timor*), la joie et la douleur (*gaudium* et *dolor*), la haine et l'amour (*odium* et *amor*), la pudeur (*pudor*).

« En vérité, la vertu n'est rien d'autre que les affectus ordonnés et modérés de l'âme (*animus*) ; ordonnés, c'est-à-dire lorsqu'ils se manifestent là où ils doivent le faire, modérés quand ils se manifestent dans la mesure exacte où ils doivent le faire ».

Lorsque ces sept affectus qui surgissent alternativement de l'*affectio* unique de l'âme, sont ordonnés, ils sont au nombre des fils de Jacob ; désordonnés, ils sont un mal (11).

Ch. 8. — *Comment et d'où naît la crainte ordonnée* (timor ordinatus).

« Il est écrit : « Le commencement de la Sagesse c'est la crainte du Seigneur » (12). La crainte, c'est Ruben, (ce qui signifie en hébreu :) « fils de la vision » (*filius*

---

est enlevé. A ce propos, on ne peut que renvoyer au chapitre LXXII : « L'Œil qui voit tout », des *Symboles fondamentaux de la Science sacrée* de René Guénon.

(10) Les *affectus*, engendrés de l'*affectio*, sont les sentiments fondamentaux à partir desquels sont élaborés des « passions » plus complexes.

(11) C'est le discernement (*discretio*) symbolisé par Joseph qui sera l'ordonnateur et le régulateur des *affectus*, comme Richard le montrera plus loin.

(12) Ps. 110, 9.

visionis). Il est donc juste qu'à sa naissance, sa mère s'écrie : « Dieu a vu mon humilité » (13), car alors, elle commencera vraiment à voir et à être vue, à connaître Dieu et être connue de Dieu, à voir Dieu par le regard que procure la crainte (*intuitus formidinis*), à être vue de Dieu à cause de sa piété (*per respectum pietatis*). »

Ch. 9. — *Comment naît et est ordonnée la douleur* (dolor).

La douleur, c'est Siméon, dont le nom signifie en hébreu exaucement (*exauditio*), et aussi repentir.

« La prière (*oratio*) qui s'élève d'un cœur contrit et humilié, est plus facilement entendue... Par Ruben, il est humilié, par Siméon, il est contrit et pleure dans la douleur de ses fautes (*compunctio*) (Ps. 50 : « Dieu ne néglige pas le cœur contrit et humilié »), mais « Heureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés » (Matth. V) (14). »

Ch. 10. — *Comment naît et est ordonné l'espoir* (spes).

L'espoir c'est le troisième fils de Jacob : Levi dont le nom signifie « ajout » (*additio*).

« La Parole divine nomme ce fils non pas donné, mais ajouté, afin que, avant de posséder la crainte et la douleur de la pénitence, personne ne s'attribue l'espoir de la récompense ».

Ch. 11. — *Quand apparaît et est ordonné l'amour* (amor).

« C'est alors que commence à apparaître une sorte de familiarité entre Dieu et l'âme, et une amitié commence à les réunir, car l'âme se sent plus souvent visitée par Lui, et elle est non seulement consolée par sa venue, mais chaque fois elle est remplie d'une joie ineffable ».

Le quatrième fils de Jacob, c'est Juda (« celui qui confesse » (*confitens*). Juda est louange (*laudatio*) et témoignage (*confessio*) (15). « La vraie louange, c'est le

---

(13) Gen. 29, 32.

(14) Voir plus haut (note 7) ce que Richard dit ailleurs de la componction. La lecture de Cassien, à l'abbaye de Saint-Victor, était quotidienne, et c'est par lui que sont parvenus certains aspects de la piété orientale comme la componction, la pureté du cœur, la garde du cœur, et même le discernement (*discretio*).

(15) *Confessio* signifiant aussi bien Juda, que Judée et Juif, se trouve déjà chez Saint Jérôme (*De nominibus hebraicis*, P.L. 23).

« témoignage » véritable, celui qui surgit d'un amour pur (*casta dilectio*), et qui provient de l'émerveillement de la louange ».

Ch. 12. — *Ce qu'est le propre de l'amour.*

Tels sont les fils de Lia :
Ruben ou la crainte du châtiment
Siméon ou la douleur de la pénitence
Lévi ou l'espoir de la récompense
Juda ou l'amour de la Justice.

Ch. 13. — *Comment par l'amour des choses invisibles, l'esprit* (mens) *sera porté à la recherche des choses invisibles.*

« Lorsque Juda naît, c'est-à-dire lorsque le désir des biens invisibles s'élève et brûle, Rachel commence à désirer ardemment une descendance, car elle commence à vouloir connaître. Là où est l'amour, là est l'œil (*Ubi amor, ibi oculus*)... Elle veut voir par l'intelligence (*per intelligentiam*) et connaître bientôt les invisibles qu'aime Juda. Nul doute en effet que celui qui a pu aimer l'invisible, ne veuille aussitôt connaître et voir par l'intelligence.

Plus grandit Juda, et plus grandit en Rachel le désir d'avoir des enfants, c'est-à-dire l'amour de la connaissance.

Ch. 14. — *Quelle est la première voie pour tout homme qui avance vers la contemplation des invisibles, c'est-à-dire par l'imagination.*

« (Cet homme) cherche à voir les invisibles, et il ne trouve rien que les formes des choses visibles ; il désire voir les incorporels et il ne rêve qu'aux images des choses corporelles... » Il réfléchit par l'imagination, car il n'est pas encore capable de voir par la pureté de l'intelligence.

C'est là, la raison pour laquelle Rachel a des fils de sa servante avant d'en avoir d'elle-même.

Les deux fils que Jacob eût de Bala, la servante de Rachel sont Dan et Nephtalim.

Ch. 15. — *Comment l'Ecriture Sainte fait allusion à la contemplation des « infirmes ».*

« Cette contemplation, (qui se produit par l'intermédiaire de l'imagination, c'est-à-dire de Bala), n'est pas

« per speciem » (16) mais « per similitudinem » (17). Ainsi les Ecritures nous donnent à concevoir la beauté de la Jérusalem céleste par le moyen des richesses d'ici-bas : or, argent, perles précieuses... etc. »

Ch. 16. — *L'imagination est soit animale, soit raisonnable.*

« L'imagination est animale (*bestialis*) lorsque, à cause de ce que nous avons vu ou fait peu avant, sans aucune utilité et sans aucune réflexion, nous errons de ci-de là, l'esprit en vagabondage (*vaga mente*). Cette imagination est parfaitement animale, car les bêtes peuvent aussi faire cela.

« Mais l'imagination est raisonnable lorsque, avec ce que nous avons connu par les sens, nous forgeons quelque chose d'imaginaire. Par exemple, nous avons vu de l'or, nous avons vu aussi une maison, mais nous n'avons jamais vu une maison d'or. Et pourtant nous pouvons, si nous voulons, imaginer une maison d'or.

« Cela, les bêtes ne peuvent le faire, seules les créatures raisonnables le peuvent. »

Ch. 17. — *Lorsque nous parlons d'imagination, de raison et de volonté, nous prenons cela en plusieurs sens différents.*

Ch. 18. — *De la double contemplation* (speculatio) *qui surgit de l'imagination.*

Dan est l'imagination non dépourvue de raison, et la considération des souffrances à venir (*consideratio futurorum malorum*). Nephtalim, c'est l'intelligence non privée d'imagination et la contemplation des biens à venir (*speculatio futurorum bonorum*).

La « speculatio prima » ou « consideratio » est plus facile à celui qui médite, car elle dépend de l'imagination.

La « speculatio secunda », qui suppose l'intelligence, est plus difficile en raison de sa subtilité.

Ch. 19. — *De la première contemplation et son caractère.*

(16) C'est-à-dire qu'elle ne porte pas sur les réalités elles-mêmes.

(17) C'est-à-dire portant sur une image de ces réalités.

Ch. 20. — *Du rôle de cette première contemplation* (speculatio).

Les Fils de Zelpha : la discipline des œuvres.
« « « Lia : la disposition des volontés.
« « « Rachel : la sagesse des affirmations (*sententia assertionum*).
« « « Bala : la prudence des pensées.

Ch. 21. — *De l'utilité de cette première contemplation ou considération.*

Par le ministère de Dan, nous nous délivrons des mauvaises pensées.

Il exerce le jugement sur son peuple, il veille sur la pensée, les tentations.

« Si Dan garde sévèrement son peuple, s'il exerce avec zèle son jugement, il arrivera que dans les autres tribus, on trouvera rarement quelque chose de condamnable en droit. En effet, l'esprit (*mens*) qui interrompt aussitôt, dans sa suggestion même, une pensée séductrice, n'est pas saisi facilement dans une délectation mauvaise ; de même aussi la faute qui est contenue avant le consentement mauvais ne passe jamais à l'acte ».

Ch. 22. — *De la seconde contemplation.*

« Il est admirable que Nephtalim élève notre âme à ces désirs chaque fois qu'il amène devant les yeux de l'esprit (*oculi mentis*) l'image des biens éternels, ce qu'il fait généralement de deux manières, soit par métaphore, soit par analogie ».

Ch. 23. — *Qu'est-ce qui est particulier ou propre à la seconde contemplation ?*

« Nephtalim signifie analogie (*comparatio*) ou retournement (*conversio*). Il nous pousse vers la lumière inaccessible qu'habite la nature divine par le moyen de l'intelligence spirituelle (*spiritualis intelligentia*). Il court « comme le cerf » (18) parce que, par la grâce de la contemplation il peut parcourir beaucoup (de degrés spirituels), et que, à cause de la douceur de la contemplation il est heureux de courir beaucoup ».

« Il cherche par la forme des réalités visibles la

(18) Allusion à la prophétie de Jacob au sujet de chacun de ses fils : « Nephtalim est comme le cerf en liberté... » (Gen. 49, 21).

nature des réalités invisibles ». « Il saute, mais il ne peut voler, car, s'il se dresse vers ce qui est le plus haut, il ne laisse pas d'entraîner avec lui l'ombre des choses visibles ».

Ch. 24. — *Ce qu'est la joie* (jucunditas) *de la seconde contemplation.*

Ch. 25. — *De la double lignée de vertus qui naissent de la sensibilité* (sensualitas).

Zelpha, la sensibilité, engendre dans la douleur Gad : la rigueur de l'abstinence, et Aser : la vigueur de la patience.

Ch. 26. — *De la rigueur de l'abstinence et de la vigueur de la patience et leur propriété.*

Ch. 27. — *L'appétit des sensations n'est pas tempéré, si l'errement de l'imagination n'est pas enchaîné.*

« Celui qui veut gouverner les désirs des voluptés charnelles, que, d'abord, il s'accoutume à ne penser jamais, ou très rarement, aux délices de la chair ».

Ch. 28. — *L'âme est rendue forte par l'abstinence et la patience en vue de toute obéissance.*

« Gad et Aser étant nés, (c.-à-d. la rigueur de l'abstinence et la vigueur de la patience une fois possédées), voici venir le temps où Ruben trouvera des mandragores, si toutefois il ne lui est pas désagréable d'aller dehors... Si, par Ruben..., nous entendons la crainte de Dieu, que devons-nous comprendre par son entrée et sa sortie ?... Ruben est à l'intérieur quand, dans le secret de notre cœur, sous le regard de Dieu, nous tremblons pour notre conscience. Ruben va au-dehors, lorsque, à cause de Dieu, nous nous abaissons pour les hommes à toute obéissance ».

« Car craindre Dieu pour soi-même, et les hommes pour Dieu, il appartient à Ruben, dans le premier cas, de s'attarder à l'intérieur, et dans le second de se trouver au-dehors ».

Ch. 29. — *Comment la louange venant des hommes se produit au sujet de l'abstinence, et que le désir (qu'elle inspire) doit être dominé avec prudence.*

« Que devons-nous comprendre par les mandragores

(19), dont l'odeur se perçoit de loin, sinon, la renommée de la bonne opinion ? Celles-ci, Lia les reçoit quand la louange offerte touche l'*affectus*, quand l'âme est comblée par la proclamation de sa louange, et qu'elle se réjouit du bruit répandu partout de cette faveur absurde.

« De ces mandragores, Rachel réclame une part, et Lia la lui accorde, pour recevoir son mari Jacob, car elle brûle du désir d'avoir encore des fils. Et, en effet, la *mens* qui, malgré les conseils de la *ratio*, ne maîtrise pas son désir de la vaine gloire, le Saint-Esprit ne la féconde pas de la vertu...

« C'est pourquoi la possession des mandragores est confiée au pouvoir de Rachel, lorsque la passion de la louange est mesurée sous le pouvoir de la raison ».

Ch. 30. — *D'où naît surtout d'habitude la louange, et que la vraie louange vient de la volonté droite.*

Ch. 31. — *Comment, par les vertus précédentes, la discipline du cœur et celle du corps sont enrichies.*

« Les quatre fils des servantes font la surveillance du corps et du cœur. Par Dan, nous réprimons le mal survenant en nous-même ; par Gad, nous repoussons le mal surgissant hors de nous...

« A Dan, appartient la discipline des pensées, et Gad surveille la discipline des sens. L'un veille à la trahison des citoyens, l'autre repousse l'incursion des ennemis, celui-ci contre la perfidie, et celui-là contre la violence. »

Ch. 32. — *Que la discipline des pensées ne peut être gardée sans la discipline des sens.*

Ch. 33. — *Comment, dans la garde du cœur, coopèrent pour elle alternativement les vertus dont nous venons de parler.*

« Nephtalim et Dan, à l'intérieur, organisent la paix de la cité, Aser, à l'extérieur, avec Gad, doivent combattre les attaques ennemies ».

---

(19) On sait que la mandragore est une plante dont la racine, très odorante, passe pour avoir une forme humaine. Les anciens considéraient la mandragore comme un aphrodisiaque puissant ; ils en faisaient un philtre d'amour. C'est pourquoi Rachel, qui était stérile, la recherchait.

3

Ch. 34. — *La miséricorde accompagne toujours la parfaite patience.*

Eloge d'Aser qui a soif de justice.

Ch. 35. — *Valeur de la patience parfaite.*

Ch. 36. — *Comment et dans quelle mesure se lève la joie véritable.*

« Les ennemis enfuis, les citoyens pacifiés, rien désormais n'empêche, je pense, que notre cité n'éprouve ce qu'est « cette paix de Dieu qui surpasse toute intelligence » (Philip. IV, 7), ou encore « Combien est grande la douceur que Dieu cache pour ceux qui L'aiment ». Je dis bien « cache »... car il y a une manne cachée, et totalement inconnue à tout autre qu'à ceux qui la goûtent. Il y a aussi une douceur, non de la chair, mais du cœur, et personne de charnel ne peut la connaître. « Tu m'as donné, dit le psaume IV, une joie dans mon cœur.

« Cette joie intérieure, c'est le cinquième fils de Lia : Issachar. Pour l'avoir, Lia a renoncé aux mandragores, c'est-à-dire à la louange des hommes. Elle l'a eu après Gad (l'accèse corporelle) et Aser (la patience), qui excluent la fausse joie pour introduire à la joie véritable.

« Aussi Issachar signifie-t-il « prix », car il est le prix de beaucoup de peines ».

Ch. 37. — *Comparaison de la douceur intérieure et de la douceur extérieure.*

Ch. 38. — *Qu'est-ce qui empêche d'ordinaire cette joie intérieure.*

« Ils ne méritent pas d'être enivrés par cette douceur, ceux qui sont agités par le flot des désirs charnels.

« Tu as visité la terre, et Tu l'as enivrée » (Ps. 64, 10, de la Vulgate). Pourquoi, selon toi, le Seigneur dit-il que la terre est enivrée, et pourquoi ne parle-t-il pas de la mer aussi ?... »

« Nous savons que la mer est constamment agitée par les flots, alors que la terre demeure éternellement stable... Que devons-nous donc entendre par la terre, sinon la stabilité fixe du cœur (*stabilitas cordis affixa*) ? Il doit donc enchaîner l'agitation du cœur, et rassembler (*colligere*) les mouvements de ses pensées et de ses sentiments dans le désir de l'unique véritable bonheur, celui qui désire ou qui croit s'enivrer à la coupe de la véritable

sagesse (*sobrietas*) (20). C'est là la Terre vraiment heureuse, je veux dire la stabilité tranquille de l'esprit (*mentis videlicet stabilitas tranquilla*), quand l'esprit se rassemble tout entier en soi-même, et se fixe immuablement dans le désir unique de l'éternité ».

Ch. 39. — *Comment la douceur intérieure rend l'esprit fort devant ce qui est fort, et l'incline vers ce qui est humble.*

« La terre que possèderont les « doux » (Matth. V), n'est pas une terre étrangère, mais la terre des vivants, celle qu'a désirée Issachar (21). « Là est la paix, là est le repos. Paix parfaite, doux repos, paix tranquille, tranquillité paisible ».

« Contre la douleur de l'esprit, la tranquillité, contre la concupiscence la stabilité du cœur ».

Ch. 40. — *Comment et en quelle mesure surgit en nous la haine du vice* (odium vitii).

« Après Issachar, naît Zabulon, la haine du vice, haine ordonnée, celle dont parle le roi David : « Je les hais d'une haine parfaite » (Ps. 138), et ailleurs : « J'ai en haine toute voie inique » (Ps. 118). « Tel est cet excellent soldat de Dieu qui ne cesse de combattre dans la guerre du Seigneur ».

Zabulon c'est la demeure du courage (*habitaculum fortitudinis*) selon la signification hébraïque de son nom.

Ch. 41. — *Qu'il est rare de posséder par la véritable haine du vice, le zèle de la rectitude.*

Ch. 42. — *Quelle est la fonction* (ministerium) *de l'homme vraiment zélé.*

Ch. 43. — *L'homme vraiment zélé doit veiller non seulement contre la dureté mais aussi contre la fourberie.*

---

(20) La *sobrietas* est dans la 1re Epitre de Pierre, la traduction du grec *sôphrosunê* qui signifie la prudence, la sagesse par opposition à l'*ebrietas*, l'ivresse ou folie. Richard joue ici sur cette apparente opposition.

(21) Allusion à Genèse 49, 15 : « Il vit que le repos était bon et la terre excellente ».

Ch. 44. — *Qu'est le zèle parfait des âmes, et comment le posséder.*

Ch. 45. — *Comment apparait et d'où vient la modestie ordonnée* (pudor ordinata).

Dina, fille de Lia, par sa douceur, tempère la violence de son frère Zabulon. Elle est la réserve, la modestie spirituelle.

Ch. 46. — *Qu'est-ce que la modestie ordonnée et quelles sont ses qualités.*

« Apprends d'abord à haïr le péché, et alors seulement tu commenceras vraiment à rougir ».

Ch. 47. — *Il est rare de posséder la vraie modestie.*

Ch. 48. — *Quel est le propre de la véritable modestie.*

Dina signifie « jugement sévère » (*judicium istud*), jugement par lequel la conscience se juge elle-même, et se condamne dans la confusion.

Ch. 49. — *Quelle est l'utilité et la beauté de la pudeur* (verecundia).

Ch. 50. — *Comment l'esprit* (mens) *humble dépasse les bornes de la honte quand il est corrompu par la superbe et la vaine gloire.*

Ch. 51. — *Comment l'esprit modeste est détourné de la rectitude de son intention.*

Dina sort d'elle-même, et elle est assaillie par Sichem, qui représente la gloire impudente, la gloire sans modestie.

« En effet, puisque la beauté de la pudeur (*verecundia*) est vantée par presque tous les autres, elle est louée, elle est aimée, Dina, lorsqu'elle sort et qu'elle abandonne son être le plus profond (*intima sua*). Elle oublie aussitôt le souvenir de sa faiblesse, qui d'ordinaire l'humiliait, et, à l'intant, la louange des hommes la surprend et la corrompt aussi longtemps que cette louange la caresse de ses faveurs.

« Car tandis qu'elle se complaît à cette louange, n'est-elle pas corrompue par Sichem, c'est-à-dire par l'amour de la vaine gloire ? »

Ch. 52. — *Comment, dans le même instant, une vertu est corrompue, tandis que les autres sont parfois fortifiées.*

« Ne vois-tu pas comment, dans le même instant, se produisent à la fois un véritable amour du prochain et le vain amour de soi ? »

Ch. 53. — *Avec quel soin et quelle précaution doit être corrigée l'intention corrompue* (depravata).

Ch. 54. — *Comment et avec quelle précaution il conviendra de transformer l'intention, et de ne pas abandonner les mœurs honnêtes.*

Ch. 55. — *Avec quelle très grande attention devons-nous châtier la corruption de l'intention.*

Ch. 56. — *L'esprit* (mens) *dans toute sa corruption doit souffrir avec patience et ne pas désespérer de se corriger.*

Ch. 57. — *Comment et avec quelle prudence l'esprit fautif doit-il être flagellé par le blâme du péché, ou par l'acquittement de sa dette.*

Ch. 58. — *Comment, par une trop grande affliction, l'esprit est parfois déchaîné jusqu'à l'impudence.*

Ch. 59. — *Que la modestie ordonnée n'est bonne que si elle est modérée.*

« Il est bon de rougir de honte, non tant à cause de nous qu'à cause de la gloire divine. Et cela est peut-être signifié par la sortie de Dina : rougir du déshonneur des hommes à cause de Dieu. Car, alors, sans aucun doute, Dina se trouve à l'intérieur quand notre conscience est confondue, devant Dieu, à cause de ses fautes cachées. C'est pourquoi rougir des hommes à cause de Dieu, c'est posséder une bonne pudeur, et nous ne doutons pas que Dina ne la possède ».

Ch. 60. — *Nombre des principaux « affectus », et récapitulation brève de la manière dont ils s'ordonnent.*

Ces « affectus », ce sont les enfants que Jacob eut de Lia : Ruben, Siméon, Lévi, Juda, Issachar, Zabulon et Dina.

Ch. 61. — *Les affectus vraiment ordonnés sont bons s'ils sont aussi modérés.*

« Souvent, en effet, ils perdent le nom de vertu, lorsqu'ils dépassent le gouvernail du jugement ».

Ch. 62. — *De quelle façon la crainte dépasse la mesure de la modération.*

Ch. 63. — *Vers quels impudents errements la crainte excessive prostitue-t-elle l'esprit* (mens).

Ch. 64. — *De la force et de la puissance de la crainte, sans laquelle nous ne pouvons ni abandonner ce qui est mal, ni entreprendre ce qui est bien.*

Ch. 65. — *De la primauté de la crainte, et des autres affectus qui sont dominés par elle.*

« Parmi tous les dons de Dieu qui ont, semble-t-il, en vue le salut de l'homme, le premier don et le principal, comme nous le savons, est la bonne volonté, car c'est par elle qu'est réparée en nous l'image de la ressemblance divine.

Tout ce que fait l'homme ne peut être un bien s'il ne procède pas d'une volonté bonne ; et tout ce qui est fait par une volonté bonne, ne pourra être un mal. Sans la bonne volonté, tu ne peux pas être sauvé, et avec la bonne volonté, tu ne peux pas périr...

C'est là le premier don, et le principal, qui fut accordé au premier-né, Ruben, parce que, sans aucun doute, la volonté mauvaise est changée en bonne par la crainte de Dieu...

Sous le regard de Ruben, Lévi cède, car lorsque la crainte paraît, l'espoir cesse ; sous le pouvoir de Ruben, Juda, souvent, s'éloigne. Zabulon arrive, car, lorsque la crainte entre, l'amour souvent se refroidit et la haine surgit. Au signe de tête de Ruben, Issachar sort et Siméon entre, car lorsque la crainte pénètre, la joie souvent est éloignée, et la douleur admise ».

Ch. 66. — *Comment les vertus deviennent des vices si elles ne sont modérées par le discernement* (discretio) (22).

(22) La *discretio* ou discernement, jugement, est la première vertu née de la raison. C'est elle qui régit et maîtrise les autres vertus, c'est elle aussi l'instrument privilégié de la connaissance de soi. En elle est achevée et consommée la vie active. On peut dire que la *discretio* est la vertu royale par excellence.

Ch. 67. — *Comment naît le discernement, et qu'il naît tard, puisqu'il est le premier-né de la raison.*

« Voici Joseph qui naît tard, mais qui est plus aimé que les autres par son père.

Qui ignore en effet que les vrais biens de l'âme sans le discernement (*discretio*) ne peuvent être ni acquis, ni conservés ? Il est juste que cette vertu soit particulièrement aimée, car sans elle aucune n'est conquise, aucune n'est parachevée, aucune n'est conservée ».

Ch. 68. — *L'utilité du discernement et sa propriété.*

« Tel est Joseph qui, seul parmi ses frères, porta la tunique longue, parce que seule cette action est conduite jusqu'au « talon » de l'achèvement (*consummatio*) et à la limite finale, elle qui dirige par la prudence du discernement.

« Tel est Joseph, qui est plus aimé de son père que ses autres frères, parce que la vertu gardienne de toutes les vertus est préférée de droit aux autres...

« Tel est Joseph, dont les siens étaient jaloux, et que des étrangers vénéraient, lui que les Hébreux vendaient et qu'achetaient les Egyptiens, parce qu'ils consentaient plus facilement au bon sens (*consilium*) et qu'ils cédaient plus aisément à une prudence étrangère qu'à leur propre justice, connaissant les ténèbres de leur erreur...

« Tel est Joseph, époux d'une vierge, amant et non violateur de la chasteté, car le discernement est le gardien et non le corrupteur de la pureté intérieure... »

Ch. 69. — *Qu'il est utile, mais difficile, d'obéir parfaitement au discernement.*

« Quelle est l'excellence de cette vertu, les songes de Joseph en témoignent, ainsi que les paroles de son père : « Est-ce que moi, ta mère et tes frères, nous devrons t'adorer (prosternés) sur la terre ? » (*Genèse* 37, v. 10). Son père, sa mère et ses frères adorent ce Joseph, parce qu'ils obéissent au discernement soit par la volonté spontanée, soit encore contraints par la nécessité. Par le discernement, ce Soleil Intérieur du monde intellectuel (*sol ille mundi intellectualis interior*), est dirigé l'œil du cœur, c'est-à-dire l'intention intellectuelle ; par le discernement, la subtilité de la raison, dont il est né, est aiguisée ; par le discernement, toute cette famille fraternelle des vertus est dirigée ».

(à suivre).

Richard de SAINT-VICTOR

Traduit du latin et annoté par Hélène MERLE

FRANÇOIS BONJEAN ET LA TRADITION

Nous recevons d'une de nos lectrices de longue date les lignes suivantes sur un des amis des « Etudes Traditionnelles » qui fut aussi ami de René Guénon et qui vient de mourir.

(*Note de la Rédaction*)

Il est rare, de nos jours, de trouver un artiste dont toute l'œuvre soit l'illustration des doctrines traditionnelles, dans leur plus grande pureté. C'est le cas de François Bonjean, romancier, poète, essayiste, qui a cessé de vivre le 12 mai 1963, à Rabat.

Très tôt François Bonjean a dû rencontrer un texte ou un auteur qui lui a évité de s'enferrer dans les impasses de la « philosophie occidentale ». Comme l'explique René Guénon, en ces sortes de rencontres, il y a une prédestination et ce sont sans doute aussi les besoins de son intelligence qui ont poussé l'auteur des Mansour à rechercher toujours comme il aimait à le dire, « le semblable sous le différent ».

Ce « semblable sous le différent » aurait pu n'être qu'une simple identité psychologique humaine, telle qu'on la trouve chez les auteurs appelés classiques : « Le classique est de tous les temps ». En réalité c'est bien plus que cela.

Sous la diversité des races et des climats, puis sur un plan plus élevé, sous la variété des idées et des dogmes, ce fut la recherche d'une unité profonde, celle même, en définitive, de la Réalité ultime et de la Révélation primordiale.

François Bonjean était un très ancien abonné aux Etudes Traditionnelles. C'était de plus, un grand liseur, et dont la perspicacité lui a permis d'aller droit à l'ouvrage valable. Nourri de la Baghavad Gita et du Tao Te King, il avait également une connaissance très complète et très sûre des Védas, du Coran et de la Bible.

Sa prédilection personnelle et les circonstances de sa vie l'ont mené dans des pays islamiques (Le Caire, Fès) où l'Islam était extrêmement vivant et où la vie sociale était organisée selon les lois du Livre sacré.

Il a donc fixé dans ses romans une image extrêmement précieuse de l'existence sociale, familiale et individuelle

de héros plongés dans une civilisation islamique traditionnelle. (Dans cinquante ou cent ans, peut-être plus tôt, les scènes décrites dans ses ouvrages prendront la valeur et le relief de celles de la vie grecque du temps d'Homère, car il ne subsistera vraisemblablement plus grand'chose de ces milieux profondément imprégnés de tradition.)

Une distinction à laquelle François Bonjean tenait beaucoup, (et elle joue un grand rôle dans la vie de ses héros), c'est celle qu'il établit entre la Tradition pourrie et la Tradition vivante.

La Tradition pourrie, ce sont les exigences aveugles d'un milieu routinier, *ignorant*, incapable de dépasser la lettre qui tue ; c'est l'exploitation sacrilège des rites et des sacrements à des fins égoïstes et mercantiles, ou même par incompréhension coupable ; ce sont toutes les pratiques incomprises, vidées de leur sens, de leur contenu sacré et détournées de leur but, superstitions meurtrières pour la vraie doctrine et qui lui font tort, au point d'en éloigner le croyant de bonne volonté. En transposant dans le christianisme, ce serait la stupide et malfaisante étroitesse d'esprit des bigots et la malignité des Tartuffe.

La Tradition vivante, ce sont les textes sacrés, gonflés du suc vivifiant de la vraie doctrine, abordée avec un cœur pur, une humilité véritable et, pour chacun selon ses possibilités, une connaissance plus ou moins profonde de la Vérité, *el Haqq*.

Pour opposer et mieux peindre ces deux aspects de la Tradition, F. Bonjean aurait pu se servir du langage abstrait des penseurs. Mais, artiste et poète avant tout, il a utilisé ses dons d'écrivain et de peintre, en campant des personnages qui incarnent, chacun, un problème, un drame. Le plus typique d'entre eux est Monsour le jeune étudiant d'El-Azhar qui hésite entre le Qâdime (l'Ancien, donc la Tradition, la religion l'Orient et le Guidid (la nouveauté : la science, l'occident matérialiste) jusqu'au jour où il trouve le moyen de les concilier, non point en adoptant la civilisation déviée de l'occident, mais en choisissant dans le Qâdime ce qui y est éternellement vivant et vrai.

Le drame qui déchire Mansour, est, en vérité le drame de tout homme du XXe siècle, qui, devant les réalisations de la science physique, s'interroge sur ce qu'il faut croire, sur ce qu'il faut rejeter. (Que de catholiques de naissance avouent ne plus du tout admettre la nature divine de Jésus, sa présence dans l'Hostie, l'Immaculée Conception, et avoir perdu le sens même de la messe !... Sans bien s'en rendre compte, ils ont rejeté tout le sacré, parce qu'ils ne croient qu'en ce qu'ils voient, et en ce que la seule raison humaine peut appréhender.)

Des « Mansour » il y en a donc des millions, parmi les Musulmans, les Israélites, les Chrétiens, peut-être les

Hindous et les Chinois. Mais, ou bien ils ne s'analysent pas, et vont vers le Guidid, attirés comme les insectes par le verre brûlant d'une lampe, ou bien, ils souffrent de la même angoisse que celle des Mansour, et en meurent, par excès de désespoir. Mais la plupart de nos contemporains refusent la recherche, *faute de lumières sûres*, et ils se « divertissent » : Pascal l'avait déjà souligné.

Il est remarquable de constater que, dans tous ses livres, François Bonjean n'a jamais varié dans ses certitudes : il possédait le bon fil d'Ariane et pouvait se permettre le jeu merveilleux de l'art, où l'éphémère et le contingent chatoient sur un fond d'éternité et d'absolu. Pour qui sait le lire, (et il n'y en a pas tellement), F. Bonjean procure deux sortes de joies très vives, qui sont séparées le plus souvent, et ne se rencontrent que dans les chefs-d'œuvre authentiques : la joie esthétique du beau, et la joie purificatrice et apaisante du vrai.

Les derniers temps de sa vie, François Bonjean s'est remis à la poésie et ses poèmes se rapportaient principalement au Kali Yuga, « triste Age Sombre qui porte en ses flancs son efant, l'Age d'Or. »

François Bonjean fut-il un initié ? Je ne saurais le dire. Il a parlé une seule fois, peu avant sa mort, d'un *guru* qu'il aurait eu à Pondichéry, (peut-être Sri Auribindo ?)

Qu'il l'ait été ou non, nous savons qu'il correspondait avec René Guénon, qu'il était prisé, entre autres, par l'équipe des « Cahiers du Sud ». Sa vie et sa conversation reflétaient la sérénité d'un homme qui a consacré toute son œuvre à la Vérité Une et Immuable, « au metteur en scène du multiforme divin ».

E. CLEEMANN

LES LIVRES

L'Esotérisme, par Luc Benoist (Collection « Que sais-je ? », Presses Universitaires de France, Paris).

Il peut paraître fort surprenant et même contradictoire de traiter de l'ésotérisme dans une collection aussi typiquement vouée à la vulgarisation. Cependant, le nom de l'auteur, bien connu des lecteurs de cette revue, est déjà une garantie du sérieux de ce livre. On peut affirmer, en effet, que M. Benoist a pleinement réussi dans son entreprise, qui était en quelque sorte une gageure, consistant à offrir au « grand public » un exposé à la fois bref, clair et rigoureux sur un sujet si totalement étranger aux préoccupations de la masse de nos contemporains. Et il y est parvenu sans faire de concession à l'esprit du temps, en se laissant guider par l'enseignement de René Guénon.

Dans une première partie traçant des « perspectives générales », l'auteur définit l'ésotérisme par rapport à l'exotérisme et en indique le but qui est de « dégager l'homme des limites de son état humain, de rendre effective la capacité qu'il a reçue d'accéder aux états supérieurs, grâce à des rites rigoureux et précis, d'une façon active et durable ». Il note justement que « le point de vue ésotérique ne peut être admis et compris que par l'organe de l'esprit qui est l'intuition intellectuelle, ou *intellect*, correspondant à l'évidence intérieure des causes qui précède toute expérience ».

Usant de termes d'une clarté remarquable, M. Benoist définit les principales notions indispensables à la compréhension de l'ésotérisme dans son véritable sens, notamment celle de tradition. Après avoir expliqué la portée réelle des symboles, qui « lancent un pont entre le corps et l'esprit », il fait d'intéressantes remarques sur le rite qui « provoque, comme tout acte accompli conformément à l'ordre, la transmutation des éléments subtils de l'être humain et facilite son retour à l'état de simplicité originelle qui est l'état paradisiaque », puis souligne l'importance capitale de l'initiation. Il montre ensuite la correspondance existant entre les centres spirituels se rattachant à une Terre Sainte, siège de la Tradition primordiale, et le cœur de l'homme, organe de la connaissance. Il termine cette première partie par d'opportunes mises au point sur des

sujets tels que les grands et petits Mystères, les voies spirituelles et les castes, les contes populaires, le mysticisme et la magie, les cycles cosmiques, l'Identité suprême, et note en passant que « si une certaine vulgarisation de l'ésotérisme est aujourd'hui recevable, c'est par la réaction nécessaire qui exige à tout moment le maintien de l'équilibre du cosmos entre ses pôles spirituel et matériel ».

Dans une seconde partie sur les « formes historiques », M. Benoist envisage d'abord l'Orient et constate combien la situation a changé depuis le début de ce siècle : « Aucune différence ne sépare plus les mondes de l'Est et de l'Ouest, et l'ésotérisme est partout condamné, comme c'est son rôle, à rentrer dans l'ombre et la clandestinité ». Et, pourtant, un fait important demeure, car « l'Orient actuel possède encore assez de maîtres spirituels pour que le tableau qu'on peut en dresser ne relève pas seulement de l'histoire (...) mais aussi d'une certaine actualité ».

L'auteur passe alors en revue les principales traditions orientales, commençant, comme il sied, par l'hindouisme et parlant ensuite du bouddhisme, dont l'ésotérisme intrinsèque « lui a permis de s'adapter à bien des formes exotériques extra-indiennes », puis du taoïsme, du Zen, de la tradition hébraïque, qu'il aurait tout aussi bien pu faire figurer en Occident, et enfin de l'Islam et du soufisme. En Occident, M. Benoist traite de la question, toujours controversée, de l'ésotérisme chrétien et voit dans les données fournies par les manuscrits de la Mer Morte des arguments de plus en faveur du caractère ésotérique du christianisme à ses débuts. De multiples autres indices, dont il note quelques-uns, attestent ce fait que tant de chrétiens de l'époque moderne veulent nier. Il énumère ensuite les principales formes qu'a prises l'ésotérisme après que le christianisme fut devenu la religion de tous, notamment l'hésychasme orthodoxe, les organisations des Templiers, des Fidèles d'Amour et des Rose-Croix, l'alchimie et l'astrologie héritières de la tradition hermétique, puis le Compagnonnage et la Maçonnerie. En passant, il fait allusion à la spiritualité rhénane, mentionnant en particulier Maître Eckhart et Nicolas de Cusa et donnant de leur doctrine un aperçu condensé et pénétrant. L'influence de ceux-ci n'a pas complètement disparu à travers les siècles et s'est de nouveau manifestée avec les théosophes allemands, avec Jacob Boehme notamment. De ce dernier à son tour, « la longue descendance parviendra jusqu'aux romantiques ». Au sujet du « traditionnalisme romantique », M. Benoist fait des considérations qui paraîtraient trop brèves s'il ne s'agissait pas d'un ouvrage forcément si concis ; en quelques paragraphes denses, il montre que, malgré l'humanisme et le rationalisme, d'authentiques aspirations à l'ésotérisme sont toujours demeurées présentes en Occident. C'est ainsi que s'est préparée la « renaissance orientale » qui, après bien des errements et des confusions, aboutit enfin à l'œuvre de René Guénon. Et l'auteur

formule sur celle-ci quelques remarques générales qui devraient inciter à l'approfondir tous ceux qui ne la connaissent pas encore.

A des lecteurs déjà acquis aux idées traditionnelles, ce petit livre paraîtra peut-être trop élémentaire et succinct. Mais il s'adresse à d'autres, auxquels il pourra sans doute rendre de grands services. L'ésotérisme, en effet, est un mot trop souvent employé de nos jours pour désigner les choses les plus fantaisistes. Il est heureux de voir, dans une collection aussi largement répandue, cette notion d'ésotérisme présentée, avec tant de netteté, pour ce qu'elle est véritablement.

Roger Du Pasquier.

Passe sans porte (Wou-Men-Kouan), traduit et annoté par *Masumi Shibata* (Les Éditions Traditionnelles, 1963).

On connaît l'extraordinaire faveur rencontrée par le bouddhisme zen en Occident, où il semble fait pour favoriser le scepticisme des vieux civilisés, surtout en Amérique. Les expériences des maîtres avaient été révélées à l'Europe par les livres anglais du professeur Suzuki. Mais rares étaient encore les traductions directes de textes authentiques émanant des diverses écoles zennistes. Le bouddhisme zen se divise en cinq écoles dont la principale, l'école de Lin-tsi, compte trois livres fondamentaux. D'abord le *Recueil de la Falaise Verte* (Pi-yen-lou), qui est formé de commentaires poétiques de Siou-teou sur chacun des cent koân choisis par lui-même dans le recueil « *La Transmission de la Lampe* », anthologie des maîtres zen. *La Falaise Verte* comprend dix volumes et contient des extraits des sûtras de l'Inde et des enseignements des maîtres zennistes des cinq écoles. Le second ouvrage capital s'appelle *Les Entretiens de Lin-tsi* (mort en 867), qui comprend un volume de sermons et de dialogues édité par un disciple du maître après sa mort. Cette école de Lin-tsi a été la plus prospère des cinq branches du zen en Chine et au Japon, ayant été à l'origine de la création des koân. Enfin, le troisième volume, le *Passe sans porte*, qu'un traducteur osé aurait pu intituler le *Passe-Murailles*, comprend quarante-huit koân, suivis de réflexions libres de Wou-men et, dans sa traduction française, de commentaires copieux de M. Shibata.

Le zen a pour originalité première d'être une doctrine sans doctrine, indépendante des écritures, qui s'attache au fait concret, direct, saisi intuitivement.

Le premier koân étudié en ce livre, le plus connu dans toutes les écoles, répète la question qu'un moine avait posée au maître Tchao-tcheou : « Le chien possède-t-il la bouddhéité ? » à laquelle Tcheou répondit : « Rien ! ».

Ce Tchao-tcheou est avec Yun-men le zenniste qui a fourni le plus de koân au *Passe sans porte.* Il vécut à l'époque des T'ang et mourut à plus de cent ans. C'est le même Tchao-tcheou qui demanda à Nan-ts'iuan : « Qu'est-ce que la Voie ? ». A quoi le maître répondit : « La Voie est le cœur quotidien », c'est-à-dire le chemin actuel, toujours frais et changeant, la pente de l'instant purgé de passions, le moment présent du monde, le seul qui libère du poids de la mort, « la branche du prunier », « le cyprès dans le jardin ». C'est le même sens qu'il faut donner à la réponse de Yun-men, à qui l'on demandait « Qu'est-ce que la Voie ? » et qui répondait seulement : « Va ! ». Yun-men disait que le zenniste devait faire contenir en un seul mot les trois mots suivants : le mot qui comprendrait l'univers, celui qui obéirait à la pente de l'occasion, enfin celui qui supprimerait l'ignorance. Ce qu'explique aussi d'une façon différente la réponse de Houei-t'ang à Sseu-Sin : « Comment pourrais-tu rassasier un affamé en lui donnant l'explication d'un repas par la parole ? ».

Ainsi est-on entraîné à comprendre que l'esprit du zenniste doit rester pur comme un miroir poli, indifférent comme lui et semblable à la vacuité de l'espace. Ces koân, ces réflexions, ces commentaires proposent au lecteur la meilleure introduction et la plus personnelle à la démarche muette du bouddhisme zen.

Luc Benoist.

Paul Chacornac, *Grandeur et adversité de Jean Trithème* (Les Editions Traditionnelles, 1963).

En hommage à l'ancien directeur de cette revue, M. A. Villain vient d'éditer le dernier ouvrage de M. Paul Chacornac, consacré à un bénédictin de contradictoire réputation, l'abbé Jean Trithème. L'auteur passe successivement en revue la vie, la légende et l'œuvre. Originaire de Trèves, cette seconde Rome des premiers siècles chrétiens, Jean de Heidenberg vécut au temps où régnait sur l'Empire devenu germanique, Frédéric III de Habsbourg, qui fut le dernier empereur allemand à être couronné à Rome. Protégé par Jean de Dalberg, chancelier de l'électeur palatin, Jean Trithème devait former avec ce dernier et Rodolphe Huesmann, une société littéraire où chaque membre adoptait, à la mode du temps, un surnom latin, d'où celui de Trithème, c'est-à-dire le troisième homme de l'ordre.

Nommé à vingt et un ans abbé du couvent de Saint-Martin à Spanheim, il releva son monastère et veilla surtout, par l'imposition de copies, à reconstituer une bibliothèque de deux mille manuscrits. Ses premiers écrits furent de simples ouvrages de circonstance destinés

à orienter les âmes et les esprits de ses moines. Ayant rencontré, en 1496, Jean Reuchlin, réfugié alors à Heidelberg, il sympathisa avec ce restaurateur des études hébraïques et cabbalistiques et fervent philosophe platonicien. C'est grâce à la correspondance échangée entre Reuchlin et Trithème que nous avons des lumières sur un personnage dont la gloire posthume et littéraire devait être insigne, Georges Faust, qui parcourait alors le Palatinat et que Trithème rencontra dans un bourg hessois. Cet individu se désignait alors lui-même comme « Magister Georgius Faustus junior, prince des nécromants, astrologues, magiciens, chiromanciens, pyromanciens, savant en hydromancie ». Ayant pris le nom de Jean Faust, il devait suivre les cours des universités de Heidelberg et d'Erfurt et, après avoir parcouru l'Allemagne et s'être fait expulser de plusieurs villes, il devait mourir dans un bourg du Wurtemberg, vers 1540, d'une façon mystérieuse et tragique.

L'abbé Trithème, ayant abandonné son monastère de Spanheim, fut nommé en 1606, à Wurtzbourg, abbé du couvent de Saint-Jacques, où il reprit le cours de sa vie studieuse et où il devait écrire deux ouvrages singuliers, la *Stéganographie* et la *Polygraphie*, qui sont à l'origine de sa réputation usurpée de magicien. Il en disait lui-même : « Je n'ai rien fait là de fort extraordinaire et cependant on fait courir le bruit que je suis un magicien. J'ai lu la plupart de ces livres, non pour les imiter, mais pour les réfuter un jour », ce qu'il fit dans son ouvrage l'*Adversaire des Maléfices.* Sa grande réputation le fit visiter à Wurtzbourg par quantité de savants et d'érudits, parmi lesquels il faut citer Henri Corneille Agrippa, avec lequel il parla « alchimie, magie, cabbale, arts occultes », comme le dit Agrippa lui-même dans une de ses lettres, conversations d'où devait sortir la *Philosophie occulte* d'Agrippa, que l'auteur adressa en 1510, à Trithème, pour « correction » et dont diffère fortement l'imprimé de 1533. L'abbé Trithème devait mourir à Wurtzbourg en 1516.

Rien dans cette vie ne semblait destiner Jean de Heidenberg à une renommée hors série si, parmi les vingt-cinq ouvrages de sa plume, on omettait un *Traité alchimique de la Pierre Philosophale* où sont énumérés, sans grand apport personnel, les neuf degrés hiérarchiques d'une échelle de perfection conforme à la tradition hermétique.

La véritable originalité de Trithème s'attache surtout à son système de *Criptographie* et à son *Traité des Causes Secondes.* C'est à cette *Stéganographie* (ou écriture cachée), imprimée seulement en 1606 à Francfort, que notre abbé dût sa renommée de magicien. Or, bien que le livre ait été mis à l'index en 1607 par le Saint Office, il s'agit là tout simplement d'une méthode de cryptographie, science bien connue, que tous les services secrets ont porté aujourd'hui à une singulière perfection. Le système de

Trithème, fort élémentaire, n'a pas place ici. Disons seulement qu'il est basé sur un code très connu de permutations des voyelles en consonnes suivant de multiples clefs. L'ouvrage condamné fut défendu en 1624 par le prince Auguste de Brunswick-Lunebourg, dans un livre très complet publié sous le pseudonyme de Gustave Selenus. Le seul écrit de Trithème qui se réfère à nos études est le *Traité des Sept Causes Secondes*, ouvrage dédié à l'Empereur Maximilien et publié en 1515, un an avant la mort de l'auteur. C'est un très rare traité d'astrologie cyclique, inspiré, suivant le dire de l'auteur lui-même, par le *Liber Rationum* de Pierre d'Apone (1250-1313), cabbaliste italien, accusé de magie par l'Inquisition, qui le fit brûler en effigie en place publique de Padoue l'année de sa mort.

Le principe sur lequel ces ouvrages reposent a été formulé par saint Augustin en ces termes : « Tout ce qui est visible en ce monde est gouverné par une puissance angélique » (Quest. LXXIX). Dans son livre, Trithème déclare que « depuis la création du ciel et de la terre, sept esprits ont été assignés aux sept planètes, dont chacun gouverne le monde pendant 354 ans et 4 mois ». Malheureusement, ce chiffre ne correspond à aucune des périodes qui commandent les révolutions planétaires, ni à aucun des nombres cycliques traditionnels. D'ailleurs, l'égalité de cette période de 354 ans ne s'adapte pas à la valeur décroissante des cycles tel que les enseigne la tradition hindoue. Comme le dit M. Chacornac lui-même, les périodes de 354 ans envisagés par Trithème s'inscrivent presque tout entières dans « l'âge sombre », ce qui restreint leur portée, mais leur restitue leur valeur relative, que semblent prouver de curieuses prédictions, coïncidences de dates et de faits, que Trithème lui-même cite en exemples.

Luc Benoist.

LIVRES REÇUS

Robert Mercier — *Le Retour d'Apollon*. Ed. La Colombe, 1963.

Krishnamurti — *Les Entretiens de Saanen ;* 1961 et 1962, Ed. La Colombe, 1963.

Paul Naudon — *La Franc-Maçonnerie*. Presses Universitaires de France, 1963.

REVUES REÇUES

"Mediolanon", N° 2, décembre 1962.
"Nova et Vetera", N° 1, janvier-mars 1963 et N° 2, avril-juin 1963.
"Livres et Revues d'Italie", Rev. Bibl. bimestr. janv.-février 1963.
"Le Symbolisme", N° 361, juillet-septembre 1963.
"Ecrits de Paris", avril 1963.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 6-1963

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

64e Année Juillet-Août et Septembre-Octobre 1963 Nos 378-379

DES PREUVES DE DIEU

Les preuves classiques de Dieu sont comme suspendues entre deux extrêmes qui leur échappent, — l'un par le haut et l'autre par le bas, ou l'un par saturation et l'autre par indigence, — à savoir l'intellection directe d'une part et le rationalisme matérialiste d'autre part ; il n'en reste pas moins entre ces deux positions un champ assez large pour justifier les arguments tendant à établir, par le langage de la logique, l'évidence de l'Etre divin. Sans doute, on peut accepter d'emblée le surnaturel et ne pas avoir besoin de telles preuves, *Deo juvante*, mais il est toujours disproportionné et téméraire, et d'ailleurs peu compatible avec la vraie certitude et peu charitable eu égard aux besoins d'autrui, de les mépriser comme si elles n'avaient aucune valeur en soi ni aucune efficacité possible ; c'est même une étrange présomption, d'autant qu'une démonstration logique en faveur de l'Eternel et de nos fins dernières offre toujours quelque lumière ou quelque « consolation » (1) pour ceux même qui possèdent la

(1) Ou quelque « apaisement » (*itmi'nân*), comme diraient les Musulmans, qui d'ailleurs accordent aux preuves de Dieu une importance canonique ou même, selon certains, un caractère obligatoire. « On n'est croyant (*mu'min*) — enseigne El-Fudali — qu'à condition de connaître chacun des cinquante dogmes (dont neuf concernent le Prophète) avec sa preuve particulière. »

certitude d'intellection ou de grâce. Au demeurant, le comportement spirituel d'un homme dépend, non seulement de sa conviction, mais aussi de l'allure ou du degré de celle-ci.

Certes, il ne s'agit pas de sous-estimer la possibilité d'une intuition spontanée qui, si elle est authentique, contient d'ailleurs forcément d'une manière infuse les certitudes transmises par les preuves de Dieu ou du surnaturel, mais ce qui est en tout cas inadmissible, c'est que des tièdes prétendent se placer *de jure* au-dessus des syllogismes, alors que tant d'hommes ont perdu leur foi tout en croyant pouvoir se passer de toute « scolastique » ; cela prouve que, en-deçà d'un certain degré spirituel — qu'il serait fort imprudent de s'attribuer *a priori* — il convient de se méfier, nous ne disons pas d'une foi intuitive en tant que telle, mais de son apparence d'efficacité inconditionnelle, car une foi peut n'être effective qu'en tant qu'elle se trouve *de facto* à l'abri des tentations. Les arguments doctrinaux, cela va de soi, ne constituent pas une garantie totale pour n'importe quelle intelligence ou n'importe quelle volonté, mais là n'est pas la question, car les religions non plus ne sauvent ceux qui s'y refusent ; ce qui compte, c'est que ces arguments ont leur valeur propre et qu'ils constituent par leur nature une aide possible, et infaillible au point de vue intellectuel ou simplement logique ; *et pax hominibus bonae voluntatis*.

Afin de bien mettre en lumière la fonction de la preuve métaphysique, il faut partir de l'idée que l'intelligence humaine coïncide en son essence avec la certitude de l'Absolu ; si cela n'apparaît pas comme évident à la majorité de nos contemporains, c'est parce que la conscience des « accidents » a étouffé chez eux l'intuition de la « Substance », d'où une intelligence systématiquement superficielle braquée sur une réalité fragmentaire. Si l'on nous objecte que l'innéité des idées métaphysiques — à supposer qu'on l'admette — ne prouve pas la réalité du contenu de ces idées, nous répondons que cette opinion équivaut à la destruction même de la notion

d'intelligence et que, si elle était vraie, notre intelligence ne prouverait jamais quoi que ce soit ; qui dit intelligence, dit innéité, car celle-ci est à la racine de n'importe quelle opération intellectuelle ou mentale, l'homme étant de toute évidence incapable de « repartir à zéro », ce « zéro » n'existant nulle part. On ne peut remplacer le nerf optique par quelque lumière externe, et à plus forte raison, on ne peut remplacer Dieu, dont dérivent les notions innées dans l'esprit humain.

C'est à la lumière de ces données qu'il faut aborder la question des preuves de Dieu ; ces preuves, loin de n'être que des béquilles apologétiques, veulent être des clefs aidant à restituer à l'intelligence sa nature propre et intégrale. Tout d'abord, il faut répondre à une curieuse objection des rationalistes, qui est la suivante : l'homme qui affirme que « Dieu existe » est tenu de le prouver, tandis que le sceptique n'est nullement tenu de prouver le contraire, car seul celui qui émet une affirmation, paraît-il, et non celui qui la nie, doit une preuve à ses interlocuteurs; le sceptique aurait par conséquent le droit de rejeter l'« existence » de Dieu sans être obligé à son tour de prouver l'« inexistence » de Dieu. Or ce raisonnement, qui est à sa façon une pétition de principe, est des plus arbitraires, et voici pour quoi : l'homme qui se trouve dans l'impossibilité de vérifier une allégation a sans doute le droit de ne pas l'accepter pour certaine ou pour vraisemblable, mais il n'a aucunement le droit logique de la rejeter sans fournir des motifs valables. Il n'est pas difficile de découvrir le fond de l'objection en question : elle part de l'idée préconçue que l'affirmation de Dieu est « chose extraordinaire », tandis que la négation de Dieu est « chose normale » ; le sceptique part évidemment de l'idée que l'homme normal, c'est l'athée, et il en déduit une sorte de jurisprudence à sens unique.

Dans l'ordre spirituel, une preuve n'aide que celui qui désire comprendre et qui, par ce désir, a déjà compris quelque chose ; elle est pratiquement sans utilité pour celui qui en son for intérieur désire ne pas modifier sa position et dont la philosophie

ne fait que manifester ce désir. On a prétendu que c'est à la religion de se prouver en face de la plus mauvaise volonté, que « la religion est là pour l'homme » (1), qu'elle doit par conséquent s'adapter à ses besoins et que, n'y parvenant pas, elle a « fait faillite » ; autant dire que l'alphabet a fait faillite dans une classe où les élèves sont bien décidés à ne pas l'apprendre ; avec cette logique « par le bas », on pourrait déclarer que la loi est pour les honnêtes gens qui aiment s'y conformer et qu'il faut une nouvelle loi pour les autres, une loi « adaptée » à leur malice ou « rajeunie » en fonction de leur penchant au crime.

⁂

Pour pouvoir admettre la preuve ontologique de Dieu, qui infère de l'existence d'un concept inné celle de la réalité objective correspondante, et dont nous venons d'ailleurs de faire usage, il faut commencer par comprendre que la vérité ne dépend pas du raisonnement, — ce n'est de toute évidence pas lui qui la crée (2), — mais qu'elle se révèle ou se précise grâce à la clef que l'opération mentale fournit ; il y a dans tout assentiment intellectuel un élément qui échappe au mécanisme de la pensée, un peu comme la lumière et les couleurs échappent à la géométrie, qui pourtant peut en principe les symboliser indirectement et lointainement. Il n'y a pas de « preuve pure » ; toute preuve présuppose la connaissance de certaines données ; la preuve ontologique — formulée notamment par saint

(1) Ce qui est faux si l'on n'ajoute pas immédiatement que l'homme est là pour la religion ; la fausseté est dans l'isolement de la proposition. La religion est faite pour l'homme en tant qu'elle doit lui être accessible dans la mesure de sa bonne volonté, — et non en dehors de celle-ci, car l'homme est libre, — et l'homme est fait pour la religion en tant que celle-ci représente la raison suffisante de l'existence humaine.

(2) Seule la pensée peut produire ce qui a le droit d'être reconnu comme l'Etre », a osé affirmer l'un des pionniers post-kantiens du rationalisme intégral.

Augustin et saint Anselme (1) — est efficace pour l'esprit qui dispose d'évidences initiales, mais elle est sans effet sur l'esprit volontairement et systématiquement superficiel. Un tel esprit ne conçoit même plus la nature profonde de la causalité ; pour lui, le progrès de l'intelligence va, non de l'extérieur à l'intérieur, mais de celui-ci à celui-là, jusqu'à l'oubli de ce qui fait la raison d'être de l'entendement.

Les détracteurs de l'argument ontologique feront valoir, on le sait, qu'une notion n'entraîne pas forcément l'existence objective de son contenu ; or il s'agit essentiellement de savoir quelle est la qualité de la notion, car ce qui est plausible pour une notion de fait ne l'est plus du tout pour une notion de principe. D'aucuns nous feront observer sans doute que le Bouddhisme prouve que la notion de Dieu n'a rien de fondamental et qu'on peut très bien s'en passer en métaphysique et en spiritualité ; ils auraient raison si les Bouddhistes n'avaient pas l'idée de l'Absolu ni celle de la transcendance, ou celle de la Justice immanente avec son complément de Miséricorde ; c'est tout ce qu'il faut pour montrer que le Bouddhisme, s'il n'a pas le mot, — ou s'il n'a pas notre mot, — a en tout cas la chose.

⁂

La preuve cosmologique de Dieu, qui se trouve chez Aristote aussi bien que chez Platon, — sans oublier le Koran et la théologie musulmane (2), — et qui consiste à inférer de l'existence du monde celle d'une Cause transcendante, positive et infinie (3), ne trouve pas davantage grâce aux yeux des néga-

(1) Certains scolastiques étaient trop aristotéliciens pour pouvoir accepter l'utilité de la preuve ontologique ; pour eux le raisonnement était censé aboutir à une certitude en quelque sorte nouvelle, non à un « ressouvenir » platonicien.

(2) Dans l'Islam, toutes les preuves de Dieu, lesquelles selon certaines autorités font partie de la foi (*imân*), sont plus ou moins des développements de l'argument cosmologique.

(3) Le mot « exister », quand il s'applique explicitement ou implicitement au Principe divin, n'a qu'une fonction logique provisoire et signifie en somme « être réel ».

teurs du surnaturel ; d'après eux, la notion de Dieu ne ferait ici que suppléer à notre ignorance des causes ; argument gratuit s'il en est, car la preuve cosmologique implique une connaissance profonde de la causalité et non une supposition purement logique et abstraite ; si nous savons ce qu'est la causalité totale, à savoir la projection « verticale » et « descendante » d'un possible à travers divers degrés d'existence, nous pouvons concevoir la Cause première, autrement non. Ici encore, nous constatons que l'objection est fonction de l'ignorance de données implicites : les rationalistes oublient que la « preuve », sur le plan dont il s'agit, est une clef ou un symbole, un moyen qui enlève un voile plutôt que de donner une lumière ; elle n'est pas à elle seule un saut hors de l'ignorance et dans la connaissance. L'argument principal « indique » plutôt qu'il ne « prouve » ; il ne peut être autre chose qu'un point de repère ou d'« aide-mémoire », car on ne saurait prouver l'Absolu en dehors de lui-même. Si « prouver » signifie : ne connaître que grâce à tel stratagème mental, — de sorte qu'on resterait forcément dans l'ignorance en l'absence du dit stratagème, — alors il n'y a pas de « preuves de Dieu » possibles, et c'est d'ailleurs pour cela qu'on peut s'en passer en métaphysique symboliste et contemplative.

La causalité divine a pour ainsi dire deux dimensions concernant, l'une la nature statique des choses, et l'autre leurs destins : Dieu est à la fois la cause des perfections et de leur limite finale, il fait que le soleil rayonne, mais aussi qu'il se couche ; les deux phénomènes sont des preuves de Dieu.

Cette divine causalité implique l'homogénéité de l'Univers, ce qui nous ramène à la Substance, ce tissu divin où les choses sont en Dieu et où Dieu est dans les choses, avec une sorte de continuité discontinue, si cette ellipse paradoxale est permise. Cette notion de la Substance fournit la clef des mystères eschatologiques tels que le Jugement Dernier et la résurrection de la chair : l'Existence formelle — donc à la fois matérielle et animique — est comme une substance desséchée et devenue trop compacte, et la venue finale de Dieu est comme une pluie qui fait éclore les germes (1) ; l'Essence revient vers la forme, la Substance vers l'accident, le Centre vers la périphérie, la Vie vers la mort ; l'Intérieur vivifie l'extérieur et ressuscite les noyaux que nous sommes, et lesquels sont les produits, d'une part de la création et d'autre part — et secondairement — de nos attitudes et actions. Mais on pourrait dire aussi, d'une façon métaphysiquement plus adéquate bien que plus éloignée de l'aspect terrestre des choses, que l'extérieur reflue vers l'Intérieur (2) ; *Atmâ* « respire », la création se renouvelle et se dilate, la proximité divine fait renaître les corps en leur donnant les formes qui leur conviennent selon les mesures célestes ; l'universelle dessication appelle la « pluie bénie », la résurrection ne peut avoir lieu « si le grain ne meurt ». Toutes les énigmes apparemment absurdes des eschatologies traditionnelles s'expliquent en partie — car rien dans cet ordre ne se livre tout à fait — par l'homogénéité de la Substance, la divine *Mâyâ* ou *Prakriti*, et par les rythmes propres à celle-ci, rythmes préfigurés par la nature même des rapports entre le Principe et sa manifestation. Les mesures humaines se brisent, les mesures divines restent.

Selon le Koran, tous les procédés de la nature, telle la croissance des créatures ou l'alternance des jours et des nuits, sont des « signes » ou des preuves de Dieu « pour ceux qui sont doués d'entendement » ; la preuve cosmologique se combine avec la preuve téléologique, fondée, celle-ci, non sur la seule existence des choses, mais sur l'ordre interne de la création, donc sur la prévoyance immanente qui la régit.

(1) Le Koran dit à ce sujet : « Et Nous avons fait descendre du ciel de l'eau bénie, et Nous avons fait pousser par elle des jardins et le grain de la moisson... Et Nous avons revivifié par elle un pays mort ; c'est ainsi qu'est la résurrection. » (L, 9-11.)

(2) « Nous les rassemblerons », dit le Koran, ou « vers Nous est le retour », ce qui indique clairement le reflux d'une périphérie vers un Centre unique.

***

On ne saurait fonder une preuve sur un néant : les contempteurs de la preuve téléologique de Socrate — et de la preuve morale qui lui est voisine — devraient commencer par savoir ce qu'est l'harmonie universelles en soi, ou ce qu'est la vertu humaine dans sa nature profonde ; ne le sachant pas (1), faute de conaissances doctrinales ou faute d'intuition intellectuelle, les preuves fondées sur l'ordre universel et les vertus leur demeurent inaccessibles ; cette ignorance n'est toutefois pas une excuse puisqu'elle dérive d'une perversion volontaire de l'esprit. Le scepticisme et l'aigreur n'ont rien de spontané, ils sont issus d'une civilisation sursaturée et déviée, d'une « culture » qui fait figure d' « art pour l'art », et ils présupposent par conséquent toute une jungle de détours dressée entre l'homme et le Réel.

La preuve téléologique de Dieu est fournie, par exemple, par la coïncidence inouïe de conditions rendant possible la vie sur terre ; une autre preuve résulte de l'homogénéité biologique du monde vivant et de l'équilibre des espèces, équilibre qui dérive, précisément, de la dite homogénéité. Et ceci nous ramène au mythe hindou du sacrifice initial de *Purusha* : tous les êtres vivants proviennent des parties sacrifiées du corps céleste et prématériel, d'où la différence des créatures d'une part et l'équilibre de la création d'autre part. *Purusha* contient toutes les posibilités, les lumineuses et les obscures, les ignées et les froides, les destructives et les paisibles ; il en résulte, dans le monde, les espèces opposées, mais dont l'opposition — celle des carnassiers et des ruminants par exemple — correspond précisément à un équilibre biologique qui ne s'expliquerait pas sans l'existence d'une unité sous-jacente. L'homme peut rompre cet équilibre, d'une façon anormale tout au moins, et il le fait par les machines et les sérums, bref par toutes ces entailles qui sont les acquisitions

(1) Comme le prouve à satiété le « pessimisme » — ou la « dystéléologie » — d'un Schopenhauer, d'un Nietzsche, d'un Haeckel et, de nos jours, des existentialistes.

ou les méfaits de la civilisation moderne ; ceci prouve, non que la preuve téléologique n'est pas valable, mais au contraire que l'homme a quelque chose de divin, et ce quelque chose, qui dans l'exemple mentionné s'affirme en mal, prouve en réalité que l'homme est un être « hors série », que sa position est centrale parce que située sous l'axe divin, et que par conséquent la fin de l'omme ne peut être qu'au-delà du monde matériel. L'homme est fait pour ce qu'il peut concevoir ; les idées même d'absoluité et de transcendance prouvent et la nature spirituelle de l'homme et le caractère supra-terrestre de sa destinée.

La preuve téléologique ne sauve pas les croyants non-métaphysiciens de l'embarras que leur cause la constatation des misères de ce monde ; la faute n'en incombe pas à la preuve, qui est parfaite en son ordre et qu'aucun croyant ne peut récuser, mais à la superficialité des esprits ; et celle-ci est due trop souvent à la simple négligence ou à la paresse mentale. C'est bien à tort que certains font alors appel au mystère et prétendent que notre raison est insuffisante pour expliquer les imperfections dans la création, car il n'y a là rien d'incompréhensible ni d'inéffable ; les fissures de ce monde ne peuvent pas ne pas être, du moment que le monde n'est pas Dieu et que cette différence, ou cet éloignement, ne peut pas ne point se manifester à divers degrés dans la chair même de la création ; même le Paradis ne pouvait se passer du serpent. A l'argument religieux de l'insuffisance de notre raison, les rationalistes athées répondent que cela prouverait, si c'était vrai, que notre raison elle aussi est absurde, puisqu'elle manque son but ; or, abstraction faite de ce que la *ratio*, si elle est bien inspirée, peut aller beaucoup plus loin que certains théologiens ne le pensent, elle n'a pas du tout pour fin de faire violence aux vrais mystères, si bien que l'objection rationaliste tombe de toutes façons dans le vide ; la raison n'a au contraire qu'une fonction provisoire, du moins en ce qui concerne le surnaturel ; elle est loin d'être toute l'intelligence. L'homme marqué par la chute a besoin, afin d'opé-

rer le « ressouvenir » de l'intellect, d'un circuit mental, ou plus précisément d'une extériorisation en vue d'une intériorisation : l'intelligence, pour devenir tout à fait elle-même, ou pour devenir consciente de son contenu inné, a besoin de détours à travers des modalités plus extérieures.

La preuve téléologique englobe également la preuve « esthétique » au sens le plus profond du mot : sous cet aspect, elle est peut-être moins accessible encore que sous son aspect cosmologique et moral ; car être sensible à la transparence métaphysique de la beauté, du rayonnement des formes et des sons, c'est déjà posséder, comme Roumi et Râmakrishna, une intuition visuelle et auditive qui remonte, à travers les phénomènes, jusqu'aux essences et jusqu'aux mélodies éternelles.

En connexion avec cet aspect particulier de la preuve téléologique, nous voudrions rappeler en passant que le monde moderne est seul parmi les civilisations à avoir créé — sur les bases de la Grèce ! — un monde où la laideur et la trivialité sont à l'ordre du jour et où elles apparaissent sans vergogne comme « le sérieux » et « la réalité » ; la beauté, et avec elle la dignité visible, se trouvent reléguées parmi les rêves, les luxes et les jouets, d'où le discrédit attaché aux mots « poétique », « pittoresque », « romantique » et « exotique ». Il n'y a pas de hasard, et le sens de cet étrange phénomène, c'est l'élimination d'un argument naturel en faveur de Dieu, et du même coup l'élimination de la faculté humaine d'y être sensible. Notons, dans le même ordre d'idées, l'opposition qui est faite entre le côté « romantique » des civilisations traditionnelles et leur côté « réel », à savoir leurs misères ; que celles-ci existent, nous ne songeons pas à le nier, — et d'ailleurs il est impossible qu'il n'y en ait pas, — mais leur attribuer la « réalité » et la dénier à tout ce qui est positif dans le fond et dans les apparences, c'est proprement une perspective diabolique. Le diable, en effet, voit la création comme dans un miroir brisé ou déformant, et il réduit toujours l'essentiel, qui est le symbole et qui possède la beauté, à quelque infirmité acciden-

telle ; pour lui, l'homme c'est le corps, et le monde est impur, cruel et absurde ; il n'y a rien d'autre, les proportions et compensations ne comptent pas, rien n'a de sens ; tout est une sorte de hasard stupide ; n'est intelligent et honnête que celui qui s'en persuade. Cette façon de voir et de sentir est aux antipodes de la noblesse d'âme que préspupose l'argument téléologique, ce qui prouve une fois de plus que toute preuve exige une qualification subjective, non insolite, mais normale selon les mesures du Ciel.



Reste la preuve expérimentale ou mystique (1) de Dieu ; en admettant que, logiquement et en l'absence d'une doctrine, elle ne prouve rien à quiconque n'a pas subi l'expérience unitive, rien n'autorise pourtant à conclure de son incommunicabilité à sa fausseté, comme l'a fait Kant en appelant d'ailleurs grotesquement « théurgie » cette expérience directe de la Substance divine. En tout état de cause, la preuve mystique de la Divinité est — pour dire le moins — de l'ordre des arguments extrinsèques et comporte tout le poids de ceux-ci, car le témoignage unanime des sages et des saints, sur toute la surface du globe et à travers des millénaires, est un signe ou un critère qu'aucun esprit de bonne foi ne peut mépriser, à moins d'admettre que l'espèce humaine n'ait ni intelligence ni dignité ; et si elle n'a ni l'une ni l'autre, si la vérité n'a jamais été sienne, elle ne peut pas non plus la découvrir *in extremis ;* l'idée de l'absurdité et du monde et de l'homme, à supposer que ce soit là la vérité, nous resterait inaccessible ; bref, si l'homme moderne est tellement intelligent, l'homme ancien n'a pas pu être tellement sot, et il y a, dans cette modeste réflexion, infiniment plus qu'on ne pourrait croire à première vue.

Par conséquent, avant d'écarter la preuve mystique — ou expérimentale — comme étant *a priori*

(1) Il faut entendre ce mot dans un sens tout à fait général, et non limité à tel mode ou degré de spiritualité.

irrecevable, on ne devrait pas oublier de poser la question de savoir quels sont les hommes qui s'en réclament ; or il n'y a aucune commune mesure entre la valeur intellectuelle et morale des plus grands contemplatifs et l'absurdité que serait leur illusion, si ce n'était que cela. Si nous devons choisir entre un encyclopédiste quelconque et Jésus, nous choisissons Jésus ; nous choisirions aussi infiniment moins, bien entendu, mais ce que nous voulons déclarer ici, c'est que nous ne pouvons pas ne point choisir le côté où Jésus se trouve.

En connexion avec les questions soulevées par la preuve mystique et, aux antipodes de celles-ci, par l'assurance des négateurs du surnaturel, — qui dénient à autrui tout droit à une assurance analogue tout en n'ayant aucun accès à leurs éléments de certitude, — nous dirons que l'impossibilité dans laquelle peut se trouver le contemplatif de fournir une preuve de sa connaissance ne prouve évidemment pas l'inexistence de cette dernière, pas plus que l'inconscience spirituelle du rationaliste n'abolit la fausseté de ses négations. Le fait qu'un dément ignore qu'il est dément ne prouve évidemment pas qu'il ne l'est point, de même que, inversement, le fait qu'un homme sain d'esprit ne peut pas prouver à des déments qu'il est sain d'esprit ne prouve certes pas qu'il n'est pas sain d'esprit ; ce sont là presque des truismes, mais dont le sens échappe trop souvent aux philosophes, aussi bien qu'aux juristes d'ailleurs.

On a prétendu qu'il n'y a pas de preuve possible, pour un Prophète, de l'authenticité et de la vérité des relations qu'il reçoit, ce qui revient pratiquement à dire qu'il n'y a de preuve possible pour quoi que ce soit, tout argument pouvant être infirmé verbalement par quelque sophisme. Ceux qui soutiennent que rien ne peut donner au Messager céleste la certitude absolue, n'exigent pourtant pas de preuve pour leur conviction de n'être pas fous, ou de ne pas rêver quand leurs intérêts entrent en jeu ; on peut évidemment admettre en théorie qu'une telle preuve n'existe pas à rigoureusement parler, mais on ne peut nier

que la conviction existe et que nul ne la discute pour son propre compte.

*
**

La science moderne, avec sa négation de tout ce qui est fondamental et son refus subséquent de la « seule chose nécessaire » (1), est comme une planimétrie qui n'aurait aucune notion des autres dimensions ; elle s'enferme dans la seule réalité — ou irréalité — physique en y accumulant un énorme savoir, mais aussi en engageant sa responsabilité dans des conjectures de plus en plus exigeantes. Partant de l'illusion que la nature finira par se livrer en entier et à se laisser réduire à quelque formule mathématique ou autre, cette science prométhéenne se heurte partout à des énigmes qui démentent ses postulats et qui apparaissent comme des fissures imprévues dans son système édifié à grand'peine ; ces fissures, on les plâtre avec des hypothèses nouvelles, et le cercle infernal continue sans freins, avec les menaces que l'on sait. Certaines de ces hypothèses, tel l'évolutionnisme, deviennent pratiquement des dogmes en raison de leur utilité, sinon de leur vraisemblance ; cette utilité n'est pas seulement scientifique, elle peut être également philosophique, voire politique suivant les cas.

En réalité, l'évolutionnisme — il convient d'y insister une fois de plus — est un succédané de l'émanationisme traditionnel (2) et consiste à nier le rapport périphérie-centre, dont la réalité même du Centre et du rayon qui y mène, et à vouloir situer tout rap-

(1) L'athéisme scientiste s'affirme indirectement par la négation de l'éther et par les postulats du vide et du discontinu, qu'il est d'ailleurs impossible de maintenir avec une parfaite conséquence ; or nier la plénitude et la continuité, y compris le rythme et la nécessité, ou l'élément providentiel, c'est nier la Substance universelle avec tout ce qu'elle implique d'homogénéité et de transcendance.

(2) Il ne s'agit pas, bien entendu, de l'hérésie émationniste, qui n'a rien de métaphysique et qui rabaisse le Principe au niveau de la manifestation, ou la Substance au niveau des accidents.

port hiérarchique sur la courbe qui marque la périphérie : au lieu de monter, en partant du plan corporel et en traversant le plan animique, vers les réalités d'abord supraformelles et ensuite principielles ou métacosmiques, on imagine une hiérarchie évolutive allant de la matière, à travers la vie végétale et animale, jusqu'à la conscience humaine, elle-même considérée comme une sorte d'accident transitoire. Certains imaginent, avec une inconscience infiniment coupable quand ils se disent « croyants », un surhomme devant effacer l'homme, et qui rendrait méprisable par conséquent aussi l'humanité du Christ (1) ; et tel « génie » imagine au bout de la chaîne évolutive et progressiste quelque chose qu'il n'a pas honte d'appeler « Dieu » et qui n'est qu'un pseudo-absolu paré d'une pseudo-transcendance ; l'Eternel sera toujours l'Alpha et a toujours été l'Oméga. Les créatures se cristallisent dans la zone corporelle en émanant, d'une manière à la fois continue et discontinue, du Centre et par conséquent du Haut, elles n' « évoluent » pas en venant de la matière, donc de la périphérie et du bas ; mais en même temps, et au-delà de notre point de vue humain, elles sont toutes « contenues » en Dieu et n'en sortent pas réellement ; tout le jeu de rapports entre Dieu et le monde n'est qu'un monologue de la relativité.

La preuve mystique de Dieu, elle, est toujours à un degré quelconque une participation à la nature profonde des choses, et elles exclut et condamne par conséquent toutes les spéculations tendant à falsifier en nous l'image du Réel, et transférant faussement sur le plan du devenir les Idées divines et l'Immuable. Les modernes veulent conquérir l'espace, mais le moindre état contemplatif, ou même n'importe quelle intellection ayant trait aux réalités métaphy-

(1) Car Dieu ne se manifeste directement que dans un support qui par définition marque l'Absolu dans la relativité et qui, de ce fait, est « relativement absolu » ; cette « relative absoluité » est la raison suffisante de la possibilité *homo sapiens*. L'homme pourrait disparaître, si Dieu le voulait, mais il ne saurait tendre vers une autre espèce ; les idées platoniciennes sont des possibilités précises, et non des brouillards ; chaque possible est ce qu'il est et ce qu'il doit être.

siques, nous mènent dans les hauteurs au regard desquelles la nébuleuse d'Andromède n'est encore qu'un accident terrestre.

*
**

Toutes ces considérations nous permettent d'insister, une fois de plus, sur le tableau suivant : les esprits prométhéens de notre époque croient être des hasards se mouvant librement dans un vide et capables de se « créer » eux-mêmes, le tout dans le cadre d'une existence dépourvue de sens ; le monde absurde, paraît-il, mais on ne se rend pas compte — et cela est typique — de l'absurdité d'admettre l'avènement, au sein d'un monde absurde, d'un être censé capable de constater cette absurdité. Les modernes ignorent fondamentalement ce que le catéchisme le plus enfantin fait transparaître en un langage sans doute imagé et sentimental, mais suffisamment adéquat, à savoir que nous sommes rattachés, par la dimension intérieure, à une Substance qui est Etre, Conscience et Vie, et dont nous sommes des modalités contingentes et transitoires ; et ils ignorent par conséquent qu'ils sont impliqués dans un drame titanesque au regard duquel ce monde apparemment si solide n'est qu'une toile d'araignée. L'Existence invisible et sous-jacente est concrète, non abstraite, elle « dort » et « se réveille », elle « respire » et elle peut faire effondrer des mondes ; l'espace, le temps, les hommes ne sont que des fragments infimes d'un Etre et d'un Mouvement qui échappent à toutes nos mesures et à toute imagination. Mais la divine Substance ne saurait avoir les propriétés limitatives de la matière, ni celles d'un fluide animique : son homogénéité implique une discontinuité de transcendance dont nous voyons bien les traces autour de nous et en nous-mêmes, — le corps n'est pas la vie et la vie n'est pas l'intelligence, — mais que nous ne pouvons saisir adéquatement à l'aide de nos catégories terrestres.

La grande erreur, c'est donc de croire que la base de notre existence est l'espace et que les facteurs de nos destins individuels et collectifs s'y trouvent compris, alors qu'en réalité cette base — à la fois

immuable et mouvante, suivant les rapports — se situe dans un « surespace » que nous ne pouvons percevoir qu'à travers le cœur-intellect et dont nous parlent symboliquement ces explosions de Conscience totale que sont les Révélations ; l'erreur, c'est de croire que les causes qui déterminent l'histoire humaine ou qui l'achèvent, sont du même ordre que notre matière et les « lois naturelles », alors que tout le cosmos visible est placé sur un volcan invisible, mais aussi — dans une couche ontologique plus profonde — sur un océan informel de félicité. Les hommes s'imaginent que la terre, les montagnes, les corps ne peuvent être détruits que par des forces du même niveau, par des masses ou des énergies propres à notre univers physique ; mais ce qu'ils ne voient pas, c'est que ce monde si compact en apparence peut s'effondrer *ab intra*, que la matière peut refluer « vers l'intérieur » en se transmuant, et que l'espace entier peut se rétrécir comme un ballon qui se vide ; en un mot, que la fragilité et l'impermanence n'affectent pas seulement les choses dans un espace naïvement stable, mais qu'elles affectent l'existence même avec toutes ses catégories. Notre nature, c'est précisément de pouvoir échapper, en notre noyau et dans l' « invariable Milieu », aux craquements du macrocosme trop durci, et de nous réintégrer dans l'Immuable dont nous provenons ; et ce qui prouve cette possibilité, c'est notre capacité de concevoir cet Immuable, et c'est aussi, d'une manière concordante, le fait à la fois unique et multiple de la Révélation.

*
**

S'offusquer du caractère anthropomorphe du Dieu biblique, c'est, logiquement, s'étonner de l'existence même de l'homme ; c'est-à-dire que la Réalité que nous appelons « Dieu » prend nécessairement une allure humaine au contact de l'être humain, ce qui ne saurait impliquer qu'elle soit humaine dans son aséité (1). La source de notre connaissance de Dieu

(1) Si les Ecritures décrivent la création comme elles le font, en un langage simple, synthétique et imagé et non à

est à la fois l'Intellect et la Révélation : en principe, l'Intellect connaît tout, parce que toute connaissance possible est inscrite dans sa substance même, et il comporte la certitude absolue parce que sa connaissance est un « être » — ou une participation d'être — et non un « voir » seulement ; mais en fait, l'homme est un déchu et a perdu l'accès à son propre noyau transpersonnel, si bien qu'il ne lui reste que cette lueur qu'est la raison et, au-delà de ce mode d'intelligence tout indirect et discursif, une intuition de l'Intellect toute virtuelle et fragmentaire ; si on laisse grandir un nouveau-né parmi les bêtes sauvages, il n'aura pas davantage la connaissance de Dieu que celle du langage, ce qui prouve que l'homme ne peut pas tout tirer de lui-même, du moins pas *a priori*. C'est la Révélation qui confère la connaissance spirituelle à différents niveaux, c'est-à-dire qu'elle transmet aux uns des vérités qu'ils ignoraient et qu'elle réveille par surcroît chez d'autres — par ce moyen — une intellection jusque-là demeurée latente ; les vérités les plus décisives de notre existence — vérités ayant trait à la Réalité invisible qui nous détermine et aux destinées qui nous attendent *post mortem*, — ces vérités ne nous sont pas seulement imposées du dehors, elles sommeillent en nous et font partie, avec une évidence à la fois adamantine et fulgurante, de notre être même.

Pour l'homme primordial, Révélation et Intellection coïncidaient : la contingence était encore transparente, si bien qu'il n'y avait pas encore des « points de vue » ni des « perspectives » ; alors qu'aux époques tardives la Révélation est multiple parce que — géométriquement parlant — la circonférence comporte beaucoup de rayons, le « point de vue » de l'homme

la manière d'une analyse scientifique, cela prouve, non qu'elles se trompent, mais que nous n'avons pas besoin d'autre chose sur ce plan. Toute science prométhéenne et profane, bien que neutre en principe sous le rapport des informations exactes, est nocive en fait sous le rapport des résultats humains, et c'est là le sens profond du procès de Galilée, lequel était en somme, par anticipation, celui de l'euphorie scientiste, de la machine et de la bombe atomique. Les thèses astronomiques importent peu en elles-mêmes, mais le fruit de l'arbre défendu nous empoisonne.

2

primordial correspondait au cercle entier ; le centre était partout. De même, le côté inévitablement limitatif des expressions, formes ou symboles, n'emprisonnait pas encore les esprits ; il ne pouvait donc pas y avoir de formes diverses véhiculant toutes la même Vérité au nom du Soi impersonnel tout en s'excluant les unes les autres au nom de telle ou telle manifestation particulière du Dieu personnel. Maintenant que ces manifestations diverses existent, il importe de savoir qu'elles parlent intrinsèquement en mode absolu puisque c'est l'Absolu qui parle, mais qu'elles revêtent extrinsèquement le langage de telle coloration mentale et de tel système de contingences puisqu'elles s'adressent à l'homme ; or l'homme à qui elles s'adressent ainsi est déjà retranché de cette Révélation interne qu'est l'intellection et « surnaturellement naturelle ».

*
**

D'un tout autre ordre que les preuves intellectuelles de Dieu et de l'au-delà est cette preuve *a priori* purement phénoménale qu'est le miracle : contrairement à ce qu'imaginent la plupart des gens, le miracle, sans être le moins du monde irrationnel, ne convainc pas d'une manière logique à la manière d'un effet physique qui peut prouver telle cause, car alors la certitude qu'il offre ne serait qu'approximative, la causation miraculeuse étant incontrôlable (1) ; c'est là d'ailleurs l'objection la plus commune qu'on lui oppose, abstraction faite de la négation habituelle du phénomène lui-même. Ce que le miracle veut produire, et ce qu'il produit, c'est le déchirement d'un voile ; il agit comme une intervention chirurgicale qui, loin de discuter dans l'abstrait, enlève concrètement l'obstacle. Le miracle brise la paroi qui sépare la conscience extérieure et faillible de la conscience intérieure et infaillible, laquelle est omnisciente et bienheureuse ; il délivre, par une « thérapeuthique de choc », l'âme de sa carapace d'ignorance, mais il

(1) Il y a en effet des phénomènes magiques qui ont toute l'apparence de miracles, sans avoir aucun rapport, bien entendu, avec la causalité de ces derniers.

ne serait rien s'il convainquait seulement par une démonstration phénoménale, car alors, nous le répétons, bien des doutes seraient permis, quant au niveau et à la portée du prodige.

Le phénomène miraculeux ne peut pas être, dès lors qu'il y a, d'une part le surnaturel et d'autre part le naturel ; le surnaturel est d'ailleurs, non le contre-naturel, mais un « naturel » à l'échelle universelle. Si le Principe divin est transcendant par rapport au monde tout en l'englobant dans sa substance unique, le miracle doit se produire ; le céleste doit éclater parfois dans le terrestre, le centre doit apparaître comme la foudre dans la périphérie ; la matière inerte est peu de chose, — pour prendre une image dans l'ordre physique. — mais l'or et les diamants doivent y apparaître. Métaphysiquement, le miracle est une possibilité qui, comme telle, doit se manifester nécessairement, vu la structure hiérarchisée de l'Univers total.

Ceci nous ramène à l'argument téléologique en ce sens que l'harmonie ou la beauté — intérieure aussi bien qu'extérieure — a quelque chose qui convainc *ab intra* et qui délivre ; comme le miracle, la beauté n'a cette capacité alchimique et libératrice qu'en connexion avec la vérité et le sacré, à l'égard de ceux qui sont appelés à comprendre ce langage somme toute angélique. L'Envoyé de Dieu ne convainc pas seulement par ses paroles et ses prodiges, il transmet la certitude également par l'harmonie visible de tout son être, laquelle laisse transparaître les rivages de l'Infini et avive les plus profondes nostalgies, tout en les apaisant aussi, — harmonie surhumaine qui se perpétue dans l'art sacré et qui, sans avoir recours à des démonstrations, a le pouvoir de saisir les âmes en leur centre, au travers des écorces qui les séparent du Ciel et les rendent étrangères à elles-mêmes.

Frithjof SCHUON

TEMPLE DU CŒUR, TEMPLE DU CORPS

« Dieu... nous a marqué d'un sceau et nous a donné à titre d'arrhes le Saint-Esprit dans nos cœurs », dit saint Paul (II Cor. I, 22) et, à un autre endroit (Ephés. I, 13) il précise que le « sceau » est « le Saint-Esprit qui avait été promis et qui est une arrhe de notre héritage, en attendant la pleine rédemption de ceux que Dieu s'est acquis à la louange de Sa gloire ». L'« héritage » est — dans la perspective de l'hésychasme — la « déification » (*théosis*), et l'« arrhe » de cet héritage est aussi — comme le dit saint Paul — le « sceau » de Dieu, c'est-à-dire ce qui en nous fait que nous sommes l'« image de Dieu ». « L'Esprit lui-même atteste avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu », dit l'apôtre (Rom. VIII, 16), qui affirme par ces paroles que, en un certain sens, l'esprit fait partie de nous, même si en son essence il est divin. Par conséquent, « notre esprit » a une ambiguïté mystérieuse : d'une part, il est tourné vers son Origine ou son « Archétype », le Saint-Esprit, et, d'autre part, vers notre individualité, notre *ego*, dont à son tour il est l'origine ou l'archétype (la *forma* des scolastiques) (1).

La façon dont l'hésychaste regarde les éléments subtils de l'*ego* a un caractère tranchant, impitoyablement logique. Seul l'esprit est immortel ; en revanche, les éléments formels produits, sous son influence, dans l'âme, sont périssables. On peut comparer ces éléments aux couleurs changeantes qui se produisent quand la lumière solaire se brise dans

(1) Voir Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (Aubier, éd. Montaigne, 1944), pp. 122 s. et 198 s.

un prisme. Ces couleurs existent dans la lumière solaire et par elle ; si, pour tenter de prouver le contraire, on met un écran devant cette lumière, les couleurs s'éteignent, et leur jeu fait place à une ombre. Si un être humain — quels que soient ses dons — cache la lumière de l'esprit, son âme devient, en effet, la scène de confuses et arbitraires ombres chinoises. Les pensées et les images qui, dans cet état, rôdent et s'agitent en tous sens, ont été comparées par un auteur hésychaste à une « charretée de singes ».

Vu la dépendance dans laquelle — du point de vue purement humain et méthodique — le cœur-esprit se trouve par rapport à l'individualité, la conséquence fatale de l'état décrit est la suivante. Les éléments psychiques éparpillés se déposent, sans cesse et chaotiquement, dans le cœur ; et lorsqu'ils s'accumulent aux « issues » de celui-ci, ils deviennent une masse d'impulsions et de passions arbitraires et divergentes : « Car c'est du cœur que viennent des pensées mauvaises, meurtres, adultères... » (2). Ces sombres pensées sont la « contrefaçon » du « fruit » contemplatif que, selon le Sauveur, « le sarment ne peut porter par lui-même... s'il ne demeure sur la vigne » (Jean XV, 4). La lumière de l'Esprit-Saint correspond, dans cette parabole, à la sève qui monte dans la vigne et qui est la « vie » des sarments (3) — l'analogie inverse entre le ciel-soleil et la terre-racine résidant dans la nature des choses ; et de même que le cœur, s'il se ferme « vers le haut », de façon à

(2) *Math.* XV, 19 ; cf. *Gen.* VIII, 21 : « ...les pensées du cœur de l'homme sont mauvaises dès sa jeunesse... »

(3) Dans la même parabole — importante pour la compréhension de la gnose chrétienne —, le Père est expressément comparé au vigneron. Le Père est la Divinité absolue, le Soi. Le fait que le vigneron lui-même est « au-delà » des processus végétaux de ses vignes symbolise la discontinuité entre le relatif et l'Absolu ; car la Trinité comme telle, impliquant une distinction, marque une « introduction de la relativité dans l'Absolu » (Frithjof Schuon, *Comprendre l'Islam* — Gallimard, 1961 — p. 26 ; voir aussi du même auteur, *Sentiers de Gnose* — La Colombe, 1957 — partie « Christianisme », surtout p. 132 s.). En Islam, on trouve un symbolisme analogue ; les états supra-individuels sont des « jardins », et Dieu en Lui-même est le « Jardinier ».

laisser le jeu d'ombres se poursuivre sans entraves, devient finalement la proie des puissances obscures productrices de mort spirituelle, — de même les sarments qui ne « demeurent » pas sur la vigne « sèchent » et sont « jetés dehors » (Jean **XV**, 6). Si, inversement, « celui qui demeure en moi et en qui je demeure porte beaucoup de fruit » (*ibid.* 5), cela équivaut à dire que le cœur qui s'ouvre au Saint-Esprit devient un ciel microcosmique, dans lequel le soleil se lève, dissolvant en lui le clair-obscur fantasmagorique de l'âme ; « car Dieu qui a dit : Que la lumière brille au sein des ténèbres. C'est Lui qui a fait luire sa clarté dans nos cœurs, pour que nous fassions briller la connaissance de la gloire de Dieu, laquelle resplendit sur la face du Christ » (II Cor. *IV*, 6). Ces deux aspects opposés du cœur correspondent d'ailleurs à l'ambiguïté que nous avons constatée dans « notre » esprit, correspondance qui apparaît comme naturelle, étant donnée l'identité essentielle du cœur et de l'esprit.

***

Or, celui qui veut faire de son cœur ce à quoi il est destiné : un lieu pour « chanter et psalmodier... en l'honneur du Seigneur » (Ephés. V, 19 et Col. III, 16), c'est-à-dire un temple, celui-là devra d'abord — comme l'a fait le Christ des marchands — en chasser les scandaleux usurpateurs, à savoir nos pensées, imaginations, impressions sensorielles, qui nous empêchent de voir la vraie lumière et de nous laisser pénétrer par elle ; il devra permettre à la lumière de dissoudre l'opacité qui la voile dans le Saint des Saints de notre être. L'hésychaste ne peut pas vouloir interdire à l'homme de penser, car la faculté discursive est à l'esprit ce qu'est le premier vassal à son suzerain ; seulement, la pensée doit être toujours, et pieusement, consciente de la Toute-Présence de son Maître. L'activité du penseur doit — comme dit le *skhimnik* dans les « Récits d'un pèlerin russe » (4) — être pareille à celle d'un

(4) Le passage est traduit ici d'après le texte original russe (publié par YMCA PRESS, Paris 1948, p. 259). Il se trouve

homme à qui « un tsar sévère et exigeant commande de composer un traité, en sa présence, au pied de son trône, sur quelque sujet profond : quoique tu sois entièrement occupé par ton sujet, la présence du tsar, entre les mains duquel est ta vie, te défend d'oublier, même pour un instant, que tu réfléchis, délibères, et composes, non pas dans la solitude, mais dans un lieu qui demande un recueillement, un respect et une bienséance particuliers ».

Etant donné que même les formes les plus vraies, les plus nobles et les plus belles nées dans l'âme sous l'influence de l'esprit, portent en elles le germe luciférien de la division et de l'obscurité, l'hésychaste doit les rejeter au nom de l'esprit-unité ; c'est en cela que consiste la « sévérité » du tsar citée par les « Récits ». Nier les choses — y compris le moi — dans la mesure où elles se font valoir contre l'esprit, c'est-à-dire le nient, et en même temps affirmer les choses, dans la mesure où elles reflètent, et par là affirment, l'esprit, c'est cela qui constitue proprement le travail spirituel élémentaire ; et ce caractère de la méthode est en rapport direct avec l'« ambiguïté » du cœur ou de l'esprit dont il a été question ci-dessus. L'aspect de la concentration dont nous avons parlé jusqu'ici, les hésychastes l'appellent « la garde du cœur par l'esprit ». Par ce travail, le cœur obtient la « pureté » qui nous permet de « voir Dieu » (Matth. *V*, 8). Saint Jean de l'Echelle — comme saint Paul (Ephés. I, 18) — appelle l'esprit « résidant » dans l'homme l'« œil du cœur » et ajoute que celui-ci peut voir « le Soleil de l'Intelligence divine » (5).

***

On pourrait dire que, par ses « titubations », l'âme « non gardée » est comparable à un homme ivre, et

dans la deuxième partie du livre (p. 200 de l'édition anglaise, *The way of a Pilgrim*, trad. par R.M. French, Soc. for Promoting Christion Knowledge, Londres 1954). L'édition française (trad. par Jean Gauvain, publiée par Les Cahiers du Rhône, en 1943) n'en contient que la première partie.

(5) Cité d'après *La Prière de Jésus* (Ed. de Chevetogne, 1951), p. 38.

c'est pourquoi la « vigilance » qui permet de la soumettre porte aussi le nom de « sobriété » (*népsis*). Les deux termes se trouvent d'ailleurs réunis déjà dans l'exhortation de saint Paul : « Veillons et soyons sobres ! » (I Thés. V, 6). Ils sont — au sens propre du mot — « centraux » dans l'hésychasme, car l'attitude qu'ils désignent constitue le point d'intersection entre la voie de l'action et celle de la contemplation. D'autre part, cette attitude occupe une situation dominante parmi les vertus, puisqu'elle enlève ce qui est la racine même des mauvaises actions : elle est, selon l'expression d'Hésychius de Jérusalem, « celle qui remplit tous les commandements de l'Ancien et du Nouveau Testaments » (6) ; d'autre part, la « vigilance » ou la « sobriété », en créant la « quiétude » (*hesychia*), donne accès à la contemplation proprement dite : dans le monde sensible, le silence est à l'oreille ce que le vide est à l'œil, et tous deux symbolisent la même « vacuité » du cœur devant Dieu. Comme, d'autre part, la « sobriété » est inséparablement associée aux « bonnes actions » et que, d'autre part, elle est la porte d'entrée de la « voie contemplative » (*theoria*), la « voie des actions » (*praxis*) dans sa totalité — y compris la pratique des vertus — fera partie de la « voie contemplative ». Parmi les éléments essentiels de la *praxis* — par leur effet purificateur — se trouvent le repentir et la pénitence, ainsi que l'humble obéissance envers le maître (le *starets*, « vieillard »). Les Pères hésychastes insistent fortement sur le fait que, si ces conditions ne sont pas remplies, on ne peut pas s'approcher du temple du cœur avec la crainte due à sa sainteté (7).

(6) *Writings from the Philocalia on Prayer of the Heart* (Trad. par E. Kadloubovsky et G. E. Palmer, Faber et Faber, Londres, 1951), p. 279.

(7) « La méthode hésychaste n'a aucun caractère spécifiquement « moral » ou « social, ni « psychologique », mais elle est au contraire purement contemplative... Elle part de l'analogie entre le microcosme humain et le Métacosme divin, et toute sa réalisation spirituelle est en somme fondée sur cette analogie ; la connaissance de Dieu ne s'opère en effet pas au moyen de la pensée, ce qui serait chose impossible, mais par la perfection de ladite analogie, qui seule permet le dépassement final des limitations de la nature créée ; d'où l'extrême importance des vertus dont le sens le plus profond consiste en ce qu'elles retracent, dans le microcosme, des attitudes divines, donc aussi des Lois universelles ou macrocosmiques... Les vertus — soit la conformité à la Loi divine — constituent la condition *sine qua non* en dehors de laquelle la « prière spirituelle » n'aurait aucune efficacité ». Frithjof Schuon, *De l'Unité transcendante des religions*, Gallimard, 1948, pp. 163 et 166).

*
**

L'hésichaste combat les tendances centrifuges de l'âme en l'empêchant d'« essaimer » hors du corps. De ce point de vue, celui-ci apparait donc comme une aide de l'esprit contre les obstacles psychiques. Même si, en effet, le corps, dans la hiérarchie « microcosmique », est inférieur à l'âme, il est, contrairement à celle-ci, par sa nature relativement stable et ferme, une image de l'immuabilité de l'esprit supra-individuel. Aussi n'est-ce pas le corps qui est le principal agent du péché originel, mais l'âme dans son aspect passionnel ; dans l'ascèse, ce n'est pas le corps comme tel qui est visé, mais sa faculté de communiquer les impressions sensorielles : l'ascèse corporelle est une aide pour se rendre indépendant de celles-ci et pour se libérer par là des passions. D'ailleurs, on peut dire que toute la concentration est une sorte d'ascèse, où l'ennemi lui-même est attaqué et non pas seulement ses « fortifications ».

Le rôle du corps comme « enclos » pour les éléments psychiques errants est donc un aspect du « recueillement dans le centre » — c'est-à-dire de la « vigilance » ou de la « sobriété » — aspect qui se joint à celui dont nous avons parlé jusqu'à présent et qui s'appelle la « garde du cœur ». Cette nouvelle face de la concentration, saint Jean de l'Echelle — parmi d'autres pères hésychastes — l'appelle le « maintien de l'âme dans les limites du foyer corporel » (8). Il est intéressant de rapprocher cette expression de « foyer corporel » de cette énonciation de saint Augustin : « J'étais loin en pays étran-

(8) *Philocalia on Prayer of the Heart*, p. 28.

ger » (9) ; la jonction de l'âme avec le corps apparaît alors comme la première étape de la « rentrée chez soi ». La concentration mentale dans les limites du corps est, en réalité, le complément polaire de la surveillance du cœur, et cette polarité est en rapport direct avec le lien qui unit symboliquement le corps et l'esprit, « habitant » du cœur. On peut illustrer cette connexion intime en la comparant à la relation de dépendance réciproque (10) unissant le centre et la périphérie d'un cercle : un point n'est centre que si un cercle est tracé ou imaginé autour de lui, et, inversement, ce cercle est inconcevable sans un centre. C'est pourquoi l'homme qui tend vers son centre spirituel, le cœur, doit inclure dans cet acte même la conscience de sa « périphérie », le corps. C'est par ces relations d'analogie que le corps devient « le temple du Saint-Esprit, qui est en vous » (I Cor. VI, 19).

***

Si, dans la concentration, la conscience corporelle correspond à un cercle, ou à une sphère, et non pas à un carré — figure qui, avec le cube, symbolise la stabilité recherchée et qui est aussi celle d'un temple — cela s'explique par le fait que, pour cette conscience, il ne s'agit pas du corps « solide » mais de sa forme subtile. Car cette forme est une image de la totalité sphérique de l'Univers, laquelle, à son tour, est une irradiation directe du Centre divin, non créé. Ainsi, la conscience corporelle apparaît comme analogue, pour l'être individuel, à ce qu'est pour toute l'humanité, l'état paradisiaque. Car la forme circulaire qu'avait le « Paradis terrestre » était « la projection directe, alors manifestée visiblement,

(9) C'est-à-dire : loin du foyer qu'est mon centre spirituel. Le mot « conversion » prend ainsi, dans la perspective mystique, son sens étymologique (*cumvertere*) et précis de « retournement » de la conscience vers le centre, donc de « concentration » (voir René Guénon : *A propos de conversions*, dans *Initiation et Réalisation Spirituelle* (Les Editions Traditionnelles, Paris 1952).

(10) Comme nous l'avons déjà dit, l'état de dépendance où se trouve l'esprit par rapport au corps n'est évidemment que relatif : il n'existe que du point de vue de l'être humain.

de la forme proprement céleste et principielle » (11) ; et cette analogie est significative, puisque l'état de dispersion mentale que la conscience corporelle doit aider à vaincre est précisément un aspect de la perte du Paradis. Or, de même que la possibilité de la « quadrature » est inhérente au cercle et peut être effectuée par le tracé, dans celui-ci, d'une croix, de même la « stabilité », qui doit prêter à la conscience corporelle son efficacité spirituelle, y est contenue implicitement, comme elle l'était aussi dans l'aire circulaire du « Paradis terrestre », où d'ailleurs la croix était effectivement dessinée par les quatre fleuves partant « de son centre, c'est-à-dire du pied même de l'Arbre de Vie et se dirigeant vers les quatre points cardinaux » (12).

D'autre part, l'exactitude du symbolisme du corps, « temple du Saint-Esprit », apparaît — à la lumière de ce que nous venons de dire — si l'on considère que « toute architecture sacrée, quelle que soit son appartenance traditionnelle, peut se réduire au thème fondamental de la transformation du cercle au carré » (13). A ce cercle, tracé autour d'un point choisi symboliquement comme centre du monde, correspond la forme subtile du corps humain, et le carré « cristallisé » du bâtiment achevé correspond au corps comme tel. La « cristallisation » se fait — dans la genèse du temple comme ailleurs — par l'intermédiaire de la croix des axes cardinaux, et la forme de cette croix, qui donnera au temple sa structure interne, se retrouve dans le corps humain à bras étendus.

En effet, de même que le corps humain est « le temple du Saint-Esprit », un temple est, inversement, « le corps de l'Homme divin » (14) : du Christ

(11) René Guénon, *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps* (Gallimard, 1945), p. 138, n. 4.

(12) René Guénon : *Le Symbolisme de la Croix* (Véga, 1931), p. 90.

(13) Titus Burckhardt : *Principes et Méthodes de l'Art sacré* (Paul Derain, Lyon, 1958), p. 19. C'est à ce livre que sont dues les indications suivantes sur le sens spirituel du temple.

(14) Titus Burckhardt dans *Et. Trad.*, juin 1951, p. 169. L'auteur a développé amplement ces analogies dans l'ouvrage sus-

dans le christianisme, de *Purusha* dans l'hindouisme. Enfin, le cœur de l'homme trouve son analogie dans l'autel — ou les autels — centre du temple. C'est pourquoi l'on pourrait appeler notre cœur, du fond duquel — selon les mots de saint Paul cités plus haut — nous devons « chanter et psalmodier en l'honneur du Seigneur », non pas, comme nous l'avons fait, un « temple », mais « l'autel » du « temple » formé par notre être entier. D'autre part, l'autel contient implicitement tout le temple, comme « notre esprit », résidant dans le cœur, contient tout notre être ; et cette vérité ontologique se reflète, chronologiquement, dans l'histoire du temple : « L'autel existe avant le temple », et « le sanctuaire primitif est l'aire sacrée contenant l'autel » (15). Ajoutons que tout cœur humain, aussi bien que tout autel — dans sa qualité de réceptacle du Saint-Esprit — est le centre symbolique du monde, ce qui rend possible l'identification du microcosme avec le macrocosme, en vue de l'union des deux avec le « Métacosme ».

*
* *

Après ces précisions sur le symbolisme géométrique, revenons au rôle du corps dans la méthode hésychaste. En prenant part à la nature symbolique du corps, lequel est « fait à l'image de Dieu », l'âme obtient un repos et une détente qui reflètent et préfigurent la paix éternelle de l'Esprit divin. « Le maintien de l'âme dans les limites du corps » signifie pour tout l'être individuel une sorte de stabilisation et de normalisation, ou de retour virtuel à l'état édénique, et constitue par là même une préparation nécessaire à la réintégration de l'être dans son Origine divine (16).

Les hésychastes ont parfois recours, pour parvenir à la concentration, à des moyens physico-mentaux pareils à ceux en usage dans l'hindouisme (*le hatha-yoga*) et dans d'autres religions non-chrétiennes. En ce qui concerne l'hésychasme, ces moyens sont, avant tout, la localisation mentale du centre corporel et le contrôle de la respiration dans l'intention de maîtriser le « vagabondage » de l'âme. L'emploi de ces moyens se justifie par le rôle spirituel du corps que nous venons d'indiquer ; mais les Pères de l'hésychasme ne les présentent pas comme indispensables et les déconseillent même expressément à ceux qui n'ont pas accès à une direction sûre, car dans ce cas, ces moyens peuvent facilement faire du mal, au lieu de faire du bien.

Résumons ce qui a été dit jusqu'ici sur la concentration chez les hésychastes. De même que l'être humain forme un « champ de force » autour du cœur et du corps, de même cet être subit les assauts de ses ennemis intérieurs, les éléments corrupteurs de l'âme, sur deux lignes d'attaque, qui se conditionnent aussi mutuellement : d'une part, la profanation du temple — ou de l'autel — du cœur par ces éléments psychiques et, d'autre part, leur extension démesurée au-delà des limites du corps. Par conséquent, l'affranchissement du mal — grâce à l'esprit — revêt le même aspect de polarité : il y a, d'un côté, la purification du cœur et le dégagement de son « œil », et, de l'autre, la conscience que prend l'âme de sa conjonction avec le corps, de sa participation à la nature finie de celui-ci ; quand la concentration a atteint ce double objectif, tout est prêt pour la phase finale du « travail » (17). Cette phase finale consiste, pour l'hésychaste, à faire descendre la conscience — unifiée, d'abord, par son recueillement dans le corps — du cerveau, centre de l'âme même, dans le cœur purifié, pour qu'elle y soit unie à l'esprit. Dans cette union, l'esprit — qui est en réalité le pôle actif de l'être entier — pénètre et « transfigure » le corps — pôle passif — lequel devient par là effectivement ce qu'il n'a été jusqu'ici

mentionné. Au passage cité de cette revue, M. Burckhardt fait observer que « le soufisme lui aussi désigne le corps « temple » (*Haykal*).

(15) Titus Burckhardt, *Principes et Méthodes de l'Art sacré*, p. 26.

(16) « Je vous en prie, frères, par la miséricorde de Dieu, offrez vos corps (comme) victime vivante, sainte, agréable à Dieu. (C'est) le culte raisonnable, le vôtre » (*Rom.* XII, 1).

(17) C'est le mot par lequel les hésychastes eux-mêmes désignent leur méthode.

que d'une façon virtuelle : « Temple du Saint-Esprit » et « Corps de résurrection ». C'est l'absorption de l'individualité par la Lumière non réfractée « du Mont Tabor », — lieu de la transfiguration du Christ, — « la Lumière incréée » qui, « à travers le cœur illumine tout l'univers » (18).

*
**

Nous avons dit plus haut que la « garde du cœur » marque le point d'intersection entre les voies active et contemplative, voies qu'on peut, en effet, représenter comme les deux bras — horizontal et vertical — d'une croix. Pour le mystique chrétien, ce sera le Sacré-Cœur — placé près du centre de la Croix — qui marquera ce point commun où se joignent — ou duquel irradient — les deux voies. En vertu de l'identité virtuelle du contemplatif avec Dieu, le « cœur » qui doit être « gardé » est, en effet, essentiellemnt le Cœur du Christ, et c'est dans ce cœur que, pour porter vraiment des fruits, la « vigilance » — qui est encore « horizontale » — devra s'unir à la grâce « d'en haut » communiquée par le Saint Nom de Jésus. Si l'invocation de ce Nom est la « Prière du cœur », c'est donc encore, en réalité, du Cœur du Sauveur qu'elle émane. Par cet Acte divin — selon saint Jean Chrysostome — le cœur de l'invoquant « boit le Seigneur et le Seigneur boit son cœur, et ainsi les deux deviennent Un ! » (19). « Le souvenir de Dieu (l'invocation de Jésus), comme l'amour de Dieu, est la reine des vertus », dit Nil Sorsky (20), et Isaac le Syrien : « Acquiers la mère (l'invocation) et elle te donnera des enfants (des vertus) ! » (21). On peut mettre à côté de ces citations

(18) Ceci en vertu du rapport d'analogie directe indiquée ci-dessus, entre le microcosme et le macrocosme. — Les derniers mots sont cités d'après l'Archiprêtre Serge Boulgakoff, *L'Orthodoxie* (Balzon, d'Allones et Cie, 1958) p. 207.

(19) Cité d'après Frithjof Schuon, *De l'Unité transcendante des Religions*, p. 170 s.

(20) Cité d'après *On the Prayer of Jesus. From the Ascetic Essays of Bishop Ignatius Brianchaninov* (trad. par Father Lazarus ; John M. Watkins, Londres, 1952) p. 30.

(21) Cité d'après l'édition russe des « Récits d'un pèlerin », p. 21.

les paroles suivantes que le Christ a prononcées dans le cœur d'une religieuse de l'Eglise romaine (22), à laquelle Il a révélé — et successivement enseigné — une « petite voie » d'incantation : « Tandis que tu M'aimes (c'est-à-dire M'invoques) continuellement, Consolata, Moi, dans ton cœur, Je jouis d'un Paradis... Qu'attends-Je de mes créatures, sinon leur cœur ? »

La Croix du Christ s'assimile, d'autre part, à « l'Arbre de Vie », et cela d'une double façon : d'abord par la forme de l'arbre — les branches partant du tronc — et ensuite parce qu'il pousse au centre des croix inscrites dans les deux Paradis, « terrestre » et « céleste ». Cela nous ramène encore à la parabole de la vigne et des sarments ; dans celle-ci, la « Prière de Jésus » apparaîtra comme le fruit des fruits produits par la Sève qu'est le Saint-Esprit : « Que ce soit donc par Lui (Jésus) que nous offrions sans cesse à Dieu « un sacrifice de louange », c'est-à-dire « le fruit de lèvres » qui célèbrent son nom ! » (23). A cette exhortation de l'Apôtre correspond l'exaucement total — c'est-à-dire essentiellement la déification — que le Christ promet solennellement à ceux qui invoquent Son Nom : « En vérité, en vérité, je vous le dis, ce que vous demanderez au Père, Il vous le donnera en Mon Nom... Demandez et vous recevrez, afin que votre joie soit pleinement accomplie ! » (24)

(22) Sœur Consolata Betrone. La citation est faite d'après P. Lorenso Sales, *Un appel du Christ au monde* (Ed. St-Canisius, Fribourg en Suisse, 1952), p. 58.

(23) Derrière ces paroles (*Hébreux* XIII, 15), on entrevoit celles-ci des Psaumes (L, 14) : « Offre en sacrifice à Dieu l'action de grâces ! » et ces autres du prophète Isaïe (LVII, 19) : « Celui qui crée sur les lèvres la louange... ».

(24) La même promesse est formulée dans *Jean* XIV, 13 s., et ces deux énonciations font partie du dernier discours du Sauveur à ses apôtres. Leur importance ressort encore mieux quand on les compare aux paroles suivantes, prononcées à la même occasion (*Jean* XVI, 7) : « Cependant je vous dis la vérité : il est avantageux pour vous que Je parte ; car si je ne pars pas, l'Intercesseur ne viendra pas vers vous » — « L'Esprit-Saint, que mon Père enverra en mon Nom » (*Jean* XIV, 26). Tant que Jésus était parmi ses disciples, ceux-ci participaient passivement à sa Divinité ; mais lorsqu'il s'en alla, ils se mirent à « demander en son Nom », c'est-à-dire à « se souvenir » activement de Jésus, en sorte que « leur joie fut pleinement accomplie » dans le Saint-Esprit.

— et c'est le même exaucement que, dans la parabole de la vigne, il promet à ceux qui « demeurent » en Lui : « Si vous demeurez en Moi, et que mes paroles demeurent en vous, demandez ce que vous voudrez, et vous l'aurez ». « Alors tu appelleras, et Yahweh répondra ; tu crieras et Il dira : Me voici !... Tu seras comme un jardin bien arrosé, comme une source d'eau vive qui ne tarit jamais » (Esaïe *LVIII*, 9 ss.).

Kurt ALMQVIST.

LA STATION SUPRÊME (1)

Le Cheikh ad-Darqâwî rapporte que Abû Sa'îd ibn al A'râbî (2), comme on lui demandait la signification de l'extinction (*fanâ'*), répondit :

« C'est que l'Infinie Majesté de Dieu apparaisse au serviteur, lui faisant oublier ce monde et l'autre, avec tous leurs états, degrés et stations, et tout souvenir d'eux ; l'éteignant à la fois, à l'égard de toutes les choses extérieures, de sa propre intelligence et de son âme, et même à l'égard de son extinction et de l'extinction de son extinction à cause de sa totale submersion dans les eaux de la Réalisation Infinie. » (3).

Le Cheikh al-Alawî dit :

« Les Gnostiques ont une mort avant la mort ordinaire. Le Prophète a dit : « Mourez avant que vous ne mouriez » ; c'est là la véritable mort, car l'autre mort n'est qu'un changement de demeure. Le vrai sens de la mort dans la doctrine des Soufis est l'extinction du serviteur, c'est-à-dire son effacement total, son annihilation. Le Gnostique peut être mort à lui-même et au monde entier, et ressuscité en son Seigneur, de sorte que, s'il t'arrivait de l'interroger sur son existence, il ne te répondrait pas, parce qu'il a perdu la vision de sa propre individualité. On interrogea Abû Yazîd al-Bistâmî (4) sur lui-même

(1) Cet article est extrait du chapitre VIII du livre de M. Martin Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century*, ed. George Allen und Unwin Ltd., London (cf. le compte rendu de Roger du Pasquier dans *Etudes Traditionnelles*, janv.-févr. 1962). La Direction de la revue tient à remercier les éditeurs anglais d'avoir aimablement autorisé cette reproduction.

(2) Mort en 331/952. Dans sa jeunesse il fut disciple de Junayd.

(3) *Ar-Rasâ'il ad-Darqâwiyyah*, cahier 3, p. 1.

(4) Mort en 261/875.

et il répondit : « Abû Yazid est mort. Dieu veuille ne point lui faire grâce ! ». Voilà la véritable mort ; mais, si au jour de la Résurrection, tu demandais à quelqu'un mort seulement de la mort ordinaire : « Qui es-tu ? », il répondrait : « Je suis un tel », car sa vie n'a jamais cessé ; il n'a jamais senti le parfum de la mort, mais il est seulement passé d'un monde dans un autre. Et qui n'est pas mort de la mort véritable ne peut en saisir la signification. Ainsi donc, les Soufis ont un règlement de compte avant le Jour du Règlement des Comptes ; comme l'a dit le Prophète : « Appelez-vous, vous-mêmes, à rendre compte avant que vous y soyez appelés. » (1). Ils s'efforcent donc de s'appeler eux-mêmes à ce règlement jusqu'à ce qu'ils soient libres de contempler leur Seigneur ; leur résurrection précède la Résurrection. » (2).

La « mort » dont il est question ici, n'est autre que la porte de la Station Suprême. Or, la lecture de certains textes soufiques pourrait, à première vue, donner l'impression que seuls les Prophètes peuvent atteindre cette station, et le Cheikh lui-même affirme constamment la prééminence spirituelle des Prophètes sur les Saints. D'autres Soufis, au contraire, ont affirmé la supériorité de la sainteté sur la prophétie. Mais cette apparente contradiction a été résolue une fois pour toutes par Ibn 'Arabî :

« Si un Prophète prononce une parole qui dépasse la portée de sa fonction de Législateur, il le fait alors en qualité de Saint et de Gnostique ; c'est pourquoi sa station de possesseur de la Gnose est plus universelle et plus parfaite que sa station d'Envoyé et de Législateur. Si donc, tu entends un des hommes de Dieu dire — ou si l'on rapporte qu'il a dit — que la sainteté est plus élevée que la prophétie, sache qu'il entend par là ce que nous venons de mentionner. Ou bien, s'il affirme que le Saint est au-dessus du Prophète et de l'Envoyé, il se réfère à une même personne et il veut dire que l'Envoyé est, en vertu de sa sainteté, plus complet (*atamm*) qu'en vertu de

(1) Tirmidhî, *Qiyâmah*, 25.
(2) *Minah*, p. 74.

sa fonction de Prophète Envoyé (1). Il ne veut pas dire que ces Saints qui sont les disciples de l'Envoyé sont plus élevés que lui. » (2).

C'est évidemment à la sainteté personnelle du « prophète » et non à sa « prophétie » en elle-même que se réfère le Cheikh al-Alawî lorsqu'il affirme la prééminence spirituelle des Prophètes sur les Saints. Néanmoins, cette prééminence n'est pas absolue, car il parle de la Station Suprême comme appartenant « aux Prophètes et aux Elus des Saints », et il fait clairement remarquer que leur ultime égalité n'est autre que l'Unité de l'Essence ou, en d'autres termes, l'identité de l'Essence avec Elle-même ; tandis que la prééminence des Saints qui sont Prophètes sur ceux qui ne le sont pas consiste en ce qu'ils reçoivent une plus grande plénitude de manifestation divine, pour ainsi dire, au-dessous du niveau de l'Essence, dans le royaume des Noms et des Qualités.

« L'intensité de la manifestation divine varie d'une personne à une autre, sans qu'on puisse à cet égard établir aucune règle, ses modes n'étant pas constants : mais l'œil intérieur de chaque homme prend place dans une hiérarchie et le réceptacle secret est chez certains plus vaste que chez d'autres. C'est ainsi que Dieu se révèle à chacun selon sa capacité de recevoir les manifestations de Sa très Sainte Beauté, à laquelle on ne peut assigner aucun terme ni aucune limite. Sache donc, étant données ces différences, que les manifestations des Noms, qualités et vérités accordées au détenteur du degré de notre Seigneur Mohammad, dépassent les aspirations des plus grands parmi ceux qui sont doués de Résolution

(1) Ailleurs (*Kalimat Shithiyyah*) Ibn Arabi explique ceci en faisant remarquer que « les fonctions d'Envoyé et de Prophète ont un terme (dans l'accomplissement de leur mission même) tandis que la sainteté ne connaît point de fin » Abd al-Ghani an-Nâbulusi, dans son commentaire, fait une distinction entre la sainteté du Prophète et celle du non-prophète, parlant de la « sainteté de prophétie » et de la « sainteté de foi ».

(2) *Fusûs al-Hikam : Kalimat 'Uzairiyyah.*

(*Ulû-l-azm*) (d'entre les Envoyés) (1). De même, le degré de ces derniers est au-delà des aspirations des Témoins de la vérité (2). Quant aux exclamations des plus grands gnostiques, laissant entendre ou même déclarant explicitement qu'ils ont dépassé le degré des Prophètes et des Envoyés, elles s'expliquent de la manière suivante ; prenons pour exemple la parole d'Abu Yazîd al-Bistâmî : « Nous avons plongé dans un océan sur les rivages duquel sont restés les Prophètes », celle d'Abd al-Kâder al-Jilânî : « O compagnies des Prophètes, il vous a été donné un titre et il nous a été donné ce qui ne vous a pas été donné », celle d'Omar ibn al-Farid (*At-Ta'iyyat al-Kubrâ*, I, 760) :

« Hâtez-vous de participer à mon Union Eternelle, à la Lumière de Laquelle
« Les aînés de la tribu ne sont encore que les bambins que j'ai connus dans mon enfance ».

de lui encore (*Kâfiyyah*, I, 36) :

« Tous, sous Ta protection, Te désirent,
« Mais moi seul, je vaux tout le reste »,

et la parole d'une gnostique : « Les degrés des Prophètes s'arrêtent là où commencent ceux des Saints. » (3). Ces paroles s'expliquent par le fait que le gnostique a son « heure », ainsi que l'a dit le Prophète : « Il y a pour moi une heure où Seul mon Seigneur suffit pour me contenir. » Extinction, submersion et annihilation surviennent tout à coup pour le gnostique, de sorte qu'il se retire de la sphère des sens et perd toute conscience de lui-même, laissant en arrière toutes ses facultés et même sa propre existence. Cette annihilation est dans l'Essence

(1) Ce terme est tiré du Koran, XLVI, 35, où il se rapporte directement aux plus grands des Envoyés pré-islamiques, et par conséquent, aussi à Mohammad. Mais le Cheikh identifie ici Mohammad à l'Esprit Suprême.

(2) *As-Siddiqûn*, les plus élevés parmi les Saints qui ne sont pas Prophètes. Le Cheikh, manifestement, n'entend pas établir ici une hiérarchie complète. Sinon, il aurait sans doute mentionné, entre ces derniers et les Envoyés divins dont font partie ceux qui sont Doués de Résolution, au moins le degré des Prophètes (comme Isaac, Jacob et Jean-Baptiste) qui ne sont pas des Envoyés.

(3) Al-Hakim at-Tirmidhî (cf. Massignon, *Essai*, p. 292).

même de la Vérité, car de la Divine Sainteté descend sur lui un flot qui l'oblige à se voir lui-même comme l'Intime Soi de la Vérité, en vertu de son effacement et de son annihilation en Elle. En cet état, il prononce des paroles comme : « Gloire à Moi », ou « Il n'y a de dieu que Moi seul » (1) ; il s'exprime alors par la langue de la Vérité, non par sa propre langue, et il parle de la part de l'Essence de Vérité, non de sa propre part. Telles sont les exigences de l'extinction qui appartient à cette station. Nous ne devons pas en conclure que ces Saints ont dépassé le degré des Prophètes. C'est pourquoi, mon frère, chaque fois que tu entends quelque parole de ce genre de la bouche d'un Cheikh, interprète-la comme ayant été prononcée dans un état d'extinction de son moi et de submersion dans l'Infini de son Seigneur. » (2).

Cette dernière citation est relativement facile à comprendre, du moins du point de vue théorique. Plus difficile à concevoir est l'état du Saint suprême par rapport à celui des autres hommes, dans les moments où la vie de ce Saint n'est pas interrompue par l'absorption de toutes ses facultés dans l'Essence.

Le Cheikh raconte ceci au sujet d'un disciple du Cheikh al-Bûzîdî : « Un de nos frères était troublé et embarrassé par le cas de Jacob et l'affliction où celui-ci fut plongé à cause de Joseph ; selon les termes du Koran : « Ses yeux blanchirent de tristesse et il était accablé. » (*Kor.* XII, 84). Il me demanda comment Jacob avait pu éprouver une si excessive douleur et comment la beauté de Joseph avait pu détourner son attention de la Beauté de la Vérité, citant comme argument ces vers d'Ibn al-Fârid (*Fâ'iyyah*, I, 38) :

« Si, aux oreilles de Jacob, on avait proclamé la beauté de Sa Face,
« Jacob eût oublié la beauté de Joseph »,

« Je le laissai dire jusqu'à ce qu'il s'apaisât, puis je lui répondis : « Ce n'était pas pour la personne de Joseph que Jacob éprouvait cette extrême douleur, mais parce que Joseph était, pour lui, le lieu de

(1) Paroles prononcées par Abû Yazid al-Bistâmi.
(2) *Minah*, p. 51-52.

manifestation de la Vérité, de sorte que lorsque Joseph était auprès de lui, l'état de présence en Dieu de Jacob devenait plus intense. La Vérité lui apparaissait en Joseph comme elle apparaissait à Moïse sur le Mont Sinaï, au point que Moïse ne pouvait guère parvenir à l'état de Grande Intimité que lorsqu'il était sur la montagne, bien que Dieu soit présent en tout lieu. *Il est avec vous où que vous soyez* (*Koran* LVII, 4). De même, la Beauté de la Vérité se manifestait à Jacob sous la forme de Joseph, si bien qu'il ne pouvait supporter d'en être séparé, car celui-ci était devenu en quelque sorte le sanctuaire orienté de sa vision de Dieu. Pareillement, le Prophète a dit : « J'ai vu Dieu sous la forme d'un adolescent imberbe. ». De là, aussi, la prosternation des Anges devant Adam, que Dieu créa à Son image, et de là, encore, la prosternation de certains chrétiens devant Jésus pendant sa vie même et le fait qu'ils lui reconnaissent les Attributs de la Divinité. Toutes ces prosternations s'adressent à Dieu et à nul autre que Dieu, car la manifestation de Sa Beauté peut être si intense en certaines formes que les imperfections humaines en sont effacées. »

« Les hommes doués d'intelligence parfaite, les Prophètes et les Elus des Saints, voient Celui qui Se manifeste dans la forme, non la forme elle-même, de sorte que leur connaissance, loin d'impliquer limitation et comparabilité, est une affirmation de Sa Transcendance et de Son Incomparabilité ; quand ils Le contemplent, sous quelque forme que ce soit, leur vision se rapporte à Son Nom *Azh-Zhâhir*, l'Extérieur, ou le Manifeste.

« L'état d'intimité de Jacob avec Dieu devenait extrêmement intense quand il voyait son fils et, lorsqu'il le perdit, la vision directe ne lui vint plus aussi facilement. Ce qui explique son affliction.

« Tu devrais aussi savoir que, si la Vérité, sous certaines formes, apparaît clairement à Ses serviteurs, Elle est néanmoins jalouse à cause de Ses autres formes en lesquelles ils l'oublient, car ils s'attachent alors à une forme limitée qui est bien souvent de la plus éphémère brièveté. C'est pourquoi, comme Elle le fit pour Jacob, la Vérité éprouve ceux qu'Elle

aime par la disparition soudaine de la forme, afin que leur vision puisse se tourner de la partie vers le Tout. » (1).

Il ressort clairement de ce passage qu'il n'est pas de comparaison possible entre l'état d'intimité du Saint, serait-ce à son moindre degré, et l'éloignement du simple croyant. Les mots : « Lorsque Joseph était auprès de lui, l'état de présence en Dieu de Jacob devenait plus intense » montrent que Jacob était toujours en état de présence de Dieu, même quand Joseph n'était pas là. De même, en un autre passage, se rapportant à l'état de Sainteté Suprême, le Cheikh parle de la Divinité « élevant à Elle un de Ses serviteurs et l'amenant en Sa présence où parfois Elle se révèle à Lui et parfois se retire de lui. » (2).

Que ce « retrait » soit seulement une sorte de séparation dans l'édifice d'une union, cela est confirmé quelques pages plus loin, quand, après avoir considéré ce qu'il faut croire et ce qu'il ne faut pas croire au sujet de Dieu, le Cheikh considère ce qu'il est permis de croire, c'est-à-dire ce qui n'est ni évitable ni impossible. Il divise ces possibles en deux catégories : celle de la « possibilité évidente en soi » (qui est plus ou moins forcément amenée à se produire occasionnellement), et celle de la « possibilité non évidente en soi » (c'est-à-dire qui est théoriquement possible mais improbable) :

« Qu'une créature, par exemple, soit conduite en la présence de la Vérité et entre ainsi, sans aucun effort spirituel préalable de sa part, parmi le peuple de la contemplation directe, est une possibilité évidente en soi. Mais, que Dieu puisse rejeter un de Ses aimés du peuple de la contemplation et de la proximité, et le placer parmi ceux qui sont retranchés de Lui et voilés, est seulement une possibilité de principe : cela est en effet concevable mais seulement après sérieuse réflexion, ceci à cause de l'étrangeté et du caractère exceptionnel d'un tel événement parmi les Gens — que Dieu nous en préserve ainsi que tous ceux qui Lui sont soumis ! » (3).

(1) *Minah*, p. 70-71.
(2) *Minah*, p. 20.
(3) *Minah*, p. 28.

Il n'est pas douteux que la rare « rupture » à laquelle il est ici fait allusion ne soit complètement différente de la « séparation » de sobriété béatifique qui se produit régulièrement. Il faut cependant se garder de faire confiance à la terminologie plus qu'au contexte, car le Cheikh dit que, lorsque le Saint recouvre ses facultés après avoir été totalement absorbé dans l'Essence divine, « il peut lui arriver de dire : « Je suis exclu après avoir été uni. Je suis reparti après être entré », au point que tu puisses croire qu'il n'a jamais senti le parfum de l'Accueil divin. Et pourtant, son Aimé ne lui est point caché ; Il a seulement fait descendre un voile des plus légers, afin de pouvoir entendre son appel ; et le voir se tourner vers Lui pour y prendre refuge, car c'est ce que Dieu désire du Gnostique à chaque instant. » (1).

Abû'l Abbâs al-Mursî (2) avait l'habitude de prier ainsi : « O Seigneur, ouvre notre œil intérieur et illumine nos contrées les plus secrètes ; éteins-nous à nous-mêmes et accorde-nous de subsister en Toi, non en nous-mêmes. » (3). Cette extinction du moi et cette subsistance en Dieu sont précisément ce que le Cheikh, dans un passage précédemment cité, a nommé « mort à la création », et « résurrection en Dieu ». Pour résumer tout ce qu'il nous dit au sujet de la Station Suprême (*al-Maqâm al-A'lâ*), c'est-à-dire l'état du « Prophète et des Elus d'entre les Saints », on peut dire que la subsistance en Dieu est l'Unité Absolue, Eternelle et Infinie, au sein de laquelle il y a place — si l'on peut tenter d'exprimer l'inexprimable — pour une « séparation » et une « réunion » relatives.

La subsistance en Dieu pendant la vie terrestre sera normalement prolongée à travers les trois mondes, en quelque sorte hiérarchiquement. Cet état de subsistance en Dieu « prolongé », exprimé par les mots *Muhammadun Rasûlu-Llâh,* est défini plus loin par le Cheikh de la manière suivante :

(1) *Minah*, p. 160-161.
(2) Le successeur de Abû-l-Hasan ash-Shâdilî.
(3) Cité par le Cheikh ad-Darqâwî, *Rasâ'il, citation* 3, p. 2.

« Quand le Gnostique connaît Dieu en Son Essence et Ses Qualités, et quand il est noyé dans leur vision directe, cette Gnose ne saurait l'entraîner au-delà des limites prescrites, mais il maintient en union profonde sa soumission extérieure à la Loi et sa vision intérieure. Sa séparation (*farq*) ne le voile pas à l'égard de son union (*jam'*) (1), ni son union à l'égard de sa séparation. Et tandis que la Loi s'impose à lui extérieurement il voit la Vérité directement en lui-même. » (2).

Ailleurs, il dit que la perfection spirituelle exige « que l'on allie la stabilité extérieure à la submersion intérieure, étant ainsi, effort spirituel extérieurement et intérieurement contemplation... extérieurement obéissant à l'ordre de Dieu, et intérieurement soumis à Son Absolue Contrainte » (3), (4) et il ajoute que l'état suprême appartient à ceux « qui allient la sobriété (*çahw*) au déracinement (*içtilâm*) » (5).

Cette double qualification de la pleine maturité spirituelle — ou « virilité » (*rajuliyyah*) comme le Cheikh la nomme habituellement — est l'effet des deux actes divins exprimés dans le texte typique de la « Prière sur le Prophète » (qui figure aussi comme deuxième formule du rosaire de la *Tarîqah*) par les notions de *çalâh* et de *salâm* que l'on traduit d'ordinaire respectivement par « prière » et « paix », et qui signifient respectivement, quand Dieu est l'agent, une grâce unifiante, et une grâce stabilisatrice. Cette formule prononcée par l'adorateur dit : « O Dieu, comble de ton don unifiant notre Seigneur Mohammad, Ton

(1) L'auteur s'est déjà « justifié » de sa terminologie en citant cette phrase de Jîlî : « Il n'est ni uni à Toi, ni séparé de Toi ».
(2) *Minah*, p. 31.
(3) C'est-à-dire, intérieurement prédestiné et extérieurement libre en son vouloir (nous voyons ici, comme toujours, que le mystique porte en lui-même les solutions des prétendus problèmes religieux) ; ce qui appelle, en complément, une autre de ses formules concernant cet état et affirmant que celui qui le possède est « intérieurement libre (car il n'est autre que le Destin lui-même) et extérieurement asservi » (*Minah*, p. 117).
(4) *Minah*, p. 109.
(5) *Minah*, p. 208.

serviteur et Ton envoyé, le prophète illettré, ainsi que sa famille et ses compagnons, et donne-leur la Paix ».

A ce sujet le Cheikh dit :

« La *çalâh* chez les Gens de la Voie signifie la « théophanie » (*at-tajalli al-ilâhi*) : ceci a lieu lorsqu'Allah — qu'Il soit béni et exalté — se manifeste sur l'un de ses serviteurs, en Se le choisissant et en le faisant entrer dans Sa Présence (*Hadrah*).

« Quant au *Salâm* venant de la part d'Allah sur Ses serviteurs, cela a le sens de la « sécurité » (*amân*) et de la « stabilité » (*thabât*) dans cette théophanie survenue sur eux.

« C'est pourquoi l'homme ne doit pas demander à Allah la *çalâh* seule, mais accompagnée du *salâm*. De même dans cette demande, il ne doit pas faire précéder la *çalâh* du *salâm*, car le *salâm* signifie la « stabilité » (*thabât*) et la « fixation » (*tamakkun*) dans une théophanie déjà produite. Il arrive du reste qu'Allah accomplisse la théophanie propre à la *çalâh* sur un certain nombre de Ses adorateurs, et qu'Il diffère la grâce pacifique du *salâm* : alors l'acte théophanique peut se tourner contre eux en les exposant à des attitudes d'indiscrétion grave et à des crises de terreur, de commotions violentes et d'agitation. Alors leur trouble augmente, ils poussent beaucoup de cris et arrivent à proférer certains propos devant des gens étrangers à l'ordre initiatique. Ceux-ci les accusent alors à tort et les condamnent injustement. La cause de tout cela est le fait que, seul, l'acte théophanique de la *çalâh* fut produit ; mais quand Allah veut préserver ces êtres et en préserver les autres, Il fait suivre la *çalah* du *salâm* sur eux ; alors leur frayeur s'apaise, leur comportement devient normal, leur côté extérieur avec les créatures et leur côté intérieur avec Dieu s'harmonisent en intégrant les deux états opposés et en alliant leurs sagesses respectives. Ceux-là sont les Héritiers des Prophètes. Cette noble station spirituelle, ils la présentent comme étant celle de l'« ivresse » et de la « sobriété », de l'« extinction » et de la « subsistance », et d'autres notions techniques

pareilles. Par « ivresse » ils entendent la descente théophanique de la *çalâh* sur eux, alors que par le *salâm* ou la « paix » ils entendent la « sobriété » après leur submersion complète dans la contemplation de leur Seigneur. C'est une prérogative des Prophètes que la grâce pacifique de Dieu descende sur eux en même temps que la grâce théophanique, ou immédiatement après celle-ci ; mais quant à Ses Saints il en est que caractérise la grâce théophanique sans la grâce pacifique ; or, il y en a qui trépassent pendant cet état, d'autres reviennent à la sensibilité extérieure tout en restant intérieurement bien fixés dans un état de pure ivresse. »

Ce retour est semblable à une submersion de tout le cercle de la création par le Centre Divin qui remplit ce cercle « d'increé » — comme il n'a jamais cessé de le remplir en réalité — jusqu'à l'ultime circonférence où résident les plus vives illusions d'« autre que Dieu ». C'est à cette « rencontre du fini et de l'Infini » (dont on ne peut guère parler sans quelque semblable contradiction dans les termes) que Ghazâlî fait allusion en ces mots :

« Toute chose a deux faces, la sienne et celle de son Seigneur ; quant à sa propre face, elle est néant, et quant à la Face de son Seigneur, elle est l'Etre. » (1).

Le Cheikh se réfère aussi au même mystère en tant qu'il concerne la « circonférence » du Saint, lorsqu'il dit dans un de ses poèmes :

« De moi toute louange est insuffisante,
« Insuffisant, de même, tout mépris (2).

Ce qui ne peut être assez « méprisé » c'est son moi individuel, apparemment distinct et qui est une pure illusion :

« Ne prends pas pour moi ce que tu vois ici
« Revêtu de qualités humaines (3).

Mais, étant donné que pour la plupart des hommes,

(1) *Mishkât al Anwâr*, p. 113, dans *Al-Jawâhir al-Chawâlî* (Le Caire, 1343 A.H.).
(2) *Diwân*, p. 31.
(3) *Ibid.* p. 17.

cette « face de néant » est sa seule réalité, il est obligé, parfois, de s'exprimer selon la « Voix du néant » (1), comme lorsqu'il dit : « Je vais, enfin, prendre mon repos dans la Présence de Dieu », ou, faisant allusion à la Face de l'Etre, « Il m'est plus facile qu'alors de vivre avec un tel état. »

Ce qui ne peut être assez glorifié, c'est le Divin Soi, devenu à jamais son centre de conscience immédiate, et au sujet duquel il écrit :

« Toi qui veux connaître ma sagesse,
« A Dieu adresse tes questions ;
« Les hommes ne me connaissent point,
« Célés leur sont mes états.
« Cherche-moi en t'approchant
« De Lui, par-delà l'état de serviteur
« Car, dans l'univers créé,
« De moi, nul reste ne demeure...
« Je suis, visible aux yeux des hommes,
« La rivière débordante du Tout-Miséricordieux » (2).

Le Cheikh AHMAD AL-ALAWI

(textes traduits et commentés par Martin LINGS).

---

(1) Le Christ s'exprima selon la « voix du néant » lorsqu'il dit : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Dieu seul est bon » (*St Matthieu, XIX*, 17).

(2) *Diwân*, p. 17.

« VIVRE SON KARMA »

La conception de l'Existence comme *samsara* ou Flux Cosmique, ainsi que la conception parallèle du *karma*, « action et réaction concordantes » comme déterminant la participation de tout être dans ce flux, est un facteur essentiel de toutes les traditions venues directement ou indirectement de l'Inde ; bien que le sujet soit traité ici du point de vue bouddhiste, presque tout ce qui sera dit pourrait s'appliquer également à l'Hindouisme.

Considérons d'abord la Ronde de l'Existence sous le rapport de sa représentation symbolique — qui remonte, dit-on, au Bouddha lui-même — comme un cercle subdivisé en six secteurs, chacun contenant une des catégories typiques des êtres animés. Ces secteurs peuvent être groupés en trois paires, comme suit :

notre monde	(1)	êtres humains - état central
	(2)	animaux - états périphériques
mondes célestiels	(3)	dieux ou *dêvas*
	(4)	titans ou *asuras*
mondes infernaux	(5)	ombres affamées ou *pretas*
	(6)	enfers

Ce schéma symbolique est courant partout où domine la tradition bouddhiste.

Considérons chacun des six constituants d'une façon plus détaillée. Evidemment, le secteur humain, mentionné en premier lieu, occupe une part disproportionnée de cet ensemble si on ne considère que le nombre des êtres en question. Par rapport à la multiplicité de leurs voisins non-humains, les hommes ne représentent qu'un nombre très restreint, et ils ne forment d'ailleurs qu'une seule espèce par rapport à

l'immense variété des êtres qui constituent les genres, familles et espèces de la nature. La raison de ce traitement privilégié est double : d'abord, faisant partie nous-mêmes de cette catégorie, il est tout naturel que nous étudiions avant tout notre propre cas et notre propre mode d'existence ; et deuxièmement, l'espèce humaine est le champ d'action choisi pour la descente *avatârique*, l'état de bouddhéité, ce qui, du point de vue qualitatif, lui donne droit à une considération toute spéciale.

Passons au secteur animal : il contient un grand nombre d'espèces différentes situées au même niveau d'existence que l'homme, mais variant pour ce qui est de leur proximité ou de leur éloignement par rapport à la position humaine. On pourrait alors se demander : où doit-on situer les plantes et les minéraux, puisque leur nom ne figure dans aucune section ? La réponse est qu'il ne s'agit pas d'un tableau de statistiques biologiques ou géologiques ; on ne doit pas s'attendre à une cohérence méticuleuse quant aux détails. L'image traditionnelle de la Ronde n'est là que pour nous guider le mieux possible vers une compréhension de l'Univers basée essentiellement sur des facteurs qualitatifs plutôt que sur des « faits » ou des considérations quantitatives, comme celles qui entrent dans la perspective des sciences naturelles au sens habituel du mot.

Du point de vue humain, les états supérieurs sont ceux qui échappent plus ou moins aux limites physiques et psychiques de notre propre existence. Les deux secteurs rangés dans la catégorie célestielle peuvent cependant comprendre eux-mêmes un certain nombre de degrés qui, dans notre état présent, ne nous concernent guère. Les dieux ou *dêvas*, dit-on, demeurent dans un état de délices continuels, état illustré par le symbole de ces « arbres de souhait » qui procurent instantanément n'importe quel bienfait formulé par la seule pensée. Ils ne peuvent ressentir aucune douleur tant que cet état dure, ce qui rend le moment du changement, lorsqu'il vient enfin, d'autant plus douloureux pour les êtres en question : ils se rendent alors compte tout à coup que leur état de félicité n'est pas éternel, mais reste assujetti à la

naissance et à la mort comme tout autre état de l'existence. Comme le disait un moine mongol à l'auteur de cet article : « Les dieux doués de longévité sont des sots ». L'absence de contraste, qui caractérise leur condition, les amène à se bercer d'un excès de confiance avec le résultat qu'ils ne sont nullement préparés à l'instant fatal, et il peut arriver qu'ils sombrent jusqu'au niveau des enfers : sort bien lamentable, évidemment.

Mais, naturellement, il n'y a que certaine classe de *dêva* qui se situe à un tel niveau de conscience (ou d'inconscience) spirituelle. Nombre d'entre eux jouent un rôle honorable dans les histoires du Bouddha ; certains comme Garuda, le coursier de *Vishnu* semblable à un faucon, sont constamment aux ordres du Bouddha — *Vishnu* lui-même est son porte-parasol attitré ; d'autres encore, et spécialement *Brahmâ*, Roi des *Dêvas*, après que le Bouddha eut accédé à la Lumière, l'ont supplié de prêcher la Doctrine, de peur que le monde n'allât à sa perte totale ; ce rôle joué par les dieux pour persuader le Bouddha de surmonter sa « réserve » figure dans la vie de tout Bouddha enseignant, et exprime symboliquement que la connaissance possédée par un être qui a accédé à la Lumière est virtuellement intransmissible aux hommes dans leur état d'ignorance. Le Bouddha, cependant, est prêt à enseigner, montrant ainsi que, malgré l'ignorance, la Lumière n'est pas impossible à atteindre. De cela c'est à la démarche des dieux que nous devons rendre grâce.

Les Titans ou *Asuras*, bien que supérieurs aux hommes par les divers pouvoirs qu'ils possèdent, sont pourtant toujours représentés comme des êtres querelleurs, pleins de jalousie envers les dieux et leur bonheur, et conspirant pour les détrôner. Typiquement, ils sont des êtres qui, grâce à des « austérités », de gigantesques travaux accomplis dans différents domaines, ont pu étendre leurs facultés naturelles au point de menacer le Paradis lui-même. Parfois l'ambition titanique porte le masque de l'altruisme ; c'est le cas de Prométhée qui déroba le feu aux dieux pour le donner aux hommes, leur faisant supporter ainsi les conséquences de son

propre sacrilège. Le tempérament *asurique* est typiquement celui qui utilise avec insouciance des pouvoirs exceptionnels pour tous les motifs, sauf le motif essentiel, celui qui pourrait conduire un être à la Bouddhéité. Dépourvu de ce motif, il est dépourvu de tout : tel est le signe *asurique* dans les êtres.

Les deux secteurs infernaux de notre symbolisme, le pays des ombres affamées (*pretas*) et les enfers, sont des lieux d'où la joie et le confort sont entièrement bannis. Le premier est un domaine où règne un sentiment intense de privation, une soif et une faim insatiables. Les *Pretas* sont représentés avec d'énormes ventres gonflés et des bouches minuscules ; jamais ce petit orifice ne pourrait laisser pénétrer assez de nourriture pour suffire aux appétits démesurés du ventre ; ainsi l'être demeure dans un état perpétuel de tourment, et seul un changement d'état pourrait éventuellement le soulager, si seulement il était capable de s'en souvenir. Quant à l'explication des enfers, elle va de soi ; ce sont des endroits d'expiation, chauds ou froids selon la nature des péchés commis (ou des opportunités négligées) au cours d'une vie antérieure. De ce point de vue, ils ne diffèrent guère de la conception que se font d'eux les religions sémitiques, sauf sur quelques points de détails, en particulier l'absence de toute attribution d'« éternité », dont la notion ne figure nulle part dans la Ronde.

Ce dernier point est le plus important à saisir. La conception-clé du *samsara*, c'est l'*impermanence*, sujet premier de méditation pour tout bouddhiste. Tout ce qui est créé par le flux du monde est instable ; c'est vrai des paradis et des enfers, des états de bonheur aussi bien que des conditions malheureuses ; les premiers n'admettent aucune complaisance, les derniers ne sont jamais sans espoir. Car toute chose, dans la plénitude du devenir, doit se transformer en quelque autre chose lorsque ses possibilités particulières ont été épuisées. Telle est la loi universelle d'existence dans la Ronde.

Le nombre et la variété des êtres qui se trouvent dans l'Univers sont incalculables. C'est vrai également pour les systèmes cosmiques ; ils sont indéfinis par

leur incidence et par la diversité des conditions auxquelles chaque système cosmique sera soumis. Mais, quelles que soient les conditions qui régissent un monde donné, la sextuple répartition peut lui être appliquée, compte tenu des différences de détail. Ainsi chaque monde doit avoir son état « central » ou « axial » qui, par analogie avec notre monde, pourrait être appelé « humain », de même qu'il s'y trouvera des états supérieurs ou inférieurs qu'on pourrait classer comme tels par référence au terme médian.

Le caractère essentiel de chaque monde est réflété intégralement dans l'être qui s'y trouve en position centrale et, d'une manière fragmentaire, dans les divers êtres qui occupent des situations périphériques. L'état central, étant une totalité dans son ordre, constitue un monde quasi-autonome, un *microcosme*, et c'est le cas de l'homme dans notre système cosmique. Si l'on connaissait à un moment donné l'état de l'homme on pourrait presque dire qu'on connaît l'état du monde, tant les deux intérêts sont étroitement liés. Une transposition au microcosme humain du symbolisme sextuple du monde dans son sens le plus étendu découle tout naturellement de cette relation ; on peut donc dire que certaines qualités de la nature humaine peuvent correspondre à certaines catégories d'êtres, en ce sens qu'à mesure qu'un homme s'identifie avec telle propriété plutôt qu'avec telle autre, il manifestera dans sa vie d'homme le caractère de telle ou telle des catégories non-humaines : par exemple, il est facile de reconnaître le type qui correspond d'aussi près que possible à un état d'« animalité humaine », celui des hommes considérés essentiellement dans la masse, comme des êtres se nourrissant et se reproduisant dans un sens purement quantitatif. Il va sans dire que cette allusion n'implique aucun dénigrement des animaux ; car les animaux et les plantes à l'état naturel vivent leur *karma* avec un instinct infaillible, et font preuve de qualités de dignité et de beauté que l'homme, pour sa part, ne peut imiter qu'en restant fidèle à sa propre vocation, qui est d'un autre ordre, précisément en raison de sa position centrale dans le monde.

Prenons un autre exemple : l'« homme économique »

moderne oscille entre le type animal et le type *preta*, ce dernier étant celui qui est le plus en harmonie avec l'idéal qu'il professe d'une production en expansion indéfinie et d'un prétendu niveau de vie élevé. Une vaste machine de propagande a été installée, dont la raison d'être est de stimuler le besoin de possessions, sous réserve, cependant, que jamais le bonheur qu'elles sont censées procurer ne soit absolument atteint, car si jamais l'homme arrivait à se sentir satisfait, les roues cesseraient de tourner, ce qui amènerait la ruine de tous, tant les deux motifs ont été inextricablement enserrés dans un même engrenage. Donc, l'homme doit être toujours torturé par de nouveaux désirs : ici nous sommes bien loin du bouddhisme.

Si ce n'est pas là une image du pays des *Pretas*, cela lui ressemble d'une façon étonnante. A quelle nouvelle naissance peuvent prétendre les hommes élevés de cette manière ? Peut-être à une naissance sous forme de *pretas*, qui sait ?

Quant aux enfers, ils sont sûrement à découvrir dans ces noires profondeurs situées au-dessous du niveau de la conscience humaine, et que nos psychologues aiment tant à explorer. Parfois aussi leur contenu déborde ; un type nettement infra-humain n'est pas rare parmi nous — sans parler de ce que lui-même appelle « l'art », qui est un moyen tout à fait diabolique dans son genre. Naturellement, nous avons parlé de cas extrêmes : les types plus purs sont relativement rares ; pour la plupart on a affaire à des mélanges et à des croisements divers.

Cependant, il existe aussi une autre espèce d'homme, celle qui seule peut réaliser la possibilité humaine dans sa plénitude : c'est l'homme qui s'identifie, en intention et en fait, non avec une faculté humaine conditionnée samsariquement, mais avec l'axe même du microcosme humain, le fil de bouddhéité traversant le cœur de chaque être, de chaque monde. Pour les êtres périphériques, cette identification ne peut être qu'indirecte et éminemment passive ; mais pour l'homme, qui est un être axial par définition, elle peut se réaliser selon un mode actif sans restriction de champ ou de finalité. En fait,

il s'agit de la possibilité de l'éveil intégral, l'« état de Bouddha », ce qui justifie d'ailleurs la phrase qu'on trouve dans les Ecritures sémitiques, selon laquelle l'homme a été créé « à l'image de Dieu ». Que nous appelions l'homme « théomorphique » ou « bouddhomorphique », cela importe peu dans ce contexte.

Finalement, revenons à la représentation traditionnelle de la Ronde de l'Existence, telle que nous l'avons décrite au début, pour souligner que, comme tout véritable symbolisme, elle dérive de la nature des choses et non d'une invention arbitraire de l'esprit humain qui ne l'aurait conçue que comme une allégorie poétique. Elle est destinée à ouvrir la voie à une lucidité supérieure et c'est là sa seule raison d'être.

Une classification symbolique comme celle-ci ne doit pas être lue dans le sens d'une formule toute faite ; elle doit être interprétée librement et appliquée avec intelligence ; le *samsara* en tant que tel est *indéfini*, il n'admet aucune systématisation. Les *sûtras* le décrivent comme étant « sans commencement » (c'est-à-dire non défini du point de vue de son origine) mais comme « ayant une fin » (dans la Délivrance, le *nirvâna*) — description paradoxale puisque, du point de vue métaphysique, ce qui ne commence pas ne peut pas non plus finir et réciproquement. Songeons au paradoxe chrétien analogue, mais inverse, d'un monde « qui commence » (c'est la création) et qui pourtant peut devenir « monde sans fin » (par le salut que procure le Christ).

Dans les deux cas il s'agit de communiquer une vérité salvatrice et non une thèse philosophique séduisante par sa cohésion : d'où un illogisme apparent.

***

Nous avons dit au début que dans le *samsara*, ce qui détermine toute venue à l'être, ou naissance, c'est l'action antérieure avec la réaction qui s'ensuit. C'est là la doctrine des *fruits du karma* qui, mûrissant

quand vient le temps sous forme de résultats, sont destinés à leur tour à devenir des causes, puisqu'ils contiennent forcément les germes du devenir ultérieur. Le croisement continuel des innombrables fils de la causalité produit l'écheveau du *samsara :* conception *dynamique* d'un passage ininterrompu d'un état à l'autre, chaque naissance marquant la mort par rapport à l'état précédent, chaque mort marquant une nouvelle naissance, et ainsi de suite.

Ici tout étant dans un état de flux perpétuel, tout événement ou objet qu'on voudrait observer doit être plus ou moins arbitrairement isolé du processus intégral ; il en résulte que tout ce qu'on observe sera entaché forcément d'une certaine *ambiguïté :* l'objet lui-même et le sujet qui observe sont toujours en voie de changement, ce qui fait que tout jugement formulé sur la base d'un examen empirique des objets qui existent dans le monde restera toujours approximatif, provisoire, relatif, fluide et ambivalent. Une approche empirique exclut toute conclusion qui puisse être qualifiée d'« exacte » ou de « définitive ».

Cela dit, il est nécessaire de mentionner aussi l'aspect complémentaire de la même doctrine, de peur d'être amené inconsciemment à un relativisme qui revêtirait un caractère quasi-absolu, au point de supprimer complètement la notion même de vérité ; à notre époque de subjectivisme excessif et partial, une dissolution de toute valeur et de tout critère objectif en une sorte de pénombre psychanalytique constitue un véritable danger dont il faut se garder. Un jugement est insuffisant dans la mesure où il prétend juger un ensemble dans l'absolu, d'un point de vue particulier qui cherche à se poser également en absolu : c'est l'erreur du « dogmatisme », c'est-à-dire d'une extension abusive donnée à des formulations relatives qui sont pourtant vraies dans leurs limites propres. Un jugement est valable cependant dans la mesure où, en partant de critères dont la relativité est suffisamment appréciée, il s'applique à un phénomène dont on reconnait également les limites relatives. Pourvu qu'on prête une attention suffisante à ces conditions, un jugement peut être parfaitement exact, et on peut sans abus le qualifier

de « relativement absolu » dans son contexte propre.

Un Bouddha est dit avoir « accédé à l'Eveil » précisément parce que ses connaissances ne doivent rien au monde ni à l'égo empirique qui ensemble constituaient le foyer de ses rêves antérieurs. Lorsqu'un homme se réveille, nous ne disons pas qu'il a changé d'identité, malgré une modification apparente de son état de conscience ; cette analogie peut servir à illustrer le passage de l'état d'ignorance à l'état de Bouddha. La connaissance n'est possible que dans la mesure où « l'œil de la *Bodhi* » (l'intellect pur), chez le sujet, perçoit dans l'objet le « message *bodhique* » (c'est-à-dire son symbolisme). Lorsque les deux coïncident, il y a perception instantanée — « perception éternelle », comme on pourrait dire, d'autant plus que ce qui appartient à la *Bodhi* appartient par là même à l'intemporel et à l'immuable. L'éveil à la Connaissance, à quelque niveau qu'il se place, ressemble au feu qui surgit, à la suite de la friction de deux bâtons, dès que le point d'ignition est atteint (le *satori* du Zen est d'une semblable nature) : sinon il serait impossible aux êtres d'atteindre la Lumière.

Dans le *samsara* il est évident qu'on ne peut juger que des fragments, à partir de positions qui ne sont pas moins fragmentaires ; dans le *nirvâna* cette question ne se pose pas. La conscience des différences *samsariques* et notre propre réaction devant elles en vertu de cette conscience ne diminue aucunement la réalité intrinsèque des phénomènes pris dans leur ensemble. Leur totalité nous ramène alors au *samsara* en tant que tel, et ceci, en essence, nous ramène au *nirvâna*. Nous sommes ici en présence d'un principe fondamental du bouddhisme : celui qui comprend intégralement le *samsâra* (ou le *karma,* ce qui revient au même) comprend le *nirvâna*. Percevoir en toute plénitude de conscience un seul grain de poussière c'est percevoir l'Univers : rien de plus n'est nécessaire pour accéder à la Lumière, où le savoir absolu et le savoir relatif, les deux sortes de vérité énoncées par le Bouddha, coïncident.

Ce qu'il importe de se rappeler constamment c'est que le monde, avec ses phénomènes, peut être ramené

à un jeu de compensations : bien que chaque partie se métamorphose perpétuellement et soit ainsi en déséquilibre et insaisissable en soi, cependant le tout, en tant que tout, reste inaltérable en dépit de toutes les vicissitudes qui le traversent, comme le fait l'océan malgré tant de vagues et de courants. Si nous essayons de définir une de ces vagues en termes fixes, elle nous échappera ; et pourtant, chacune d'entre elles révèle l'immuable à sa façon. D'où l'affirmation qu'un Bouddha se trouve au cœur même de chaque goutte d'eau et de chaque grain de sable.

Cette nature insaisissable de toutes les choses qui existent est ce qui a donné naissance, dans la spiritualité bouddhiste, à une autre idée de base, que bien des gens trouvent particulièrement difficile à comprendre, à savoir l'idée d'*anatta*, la « non-personnalité », telle qu'elle s'applique aux êtres situés à n'importe quel niveau, et à l'Univers manifesté dans son ensemble.

Nous avons vu que les « notes » qui caractérisent l'Existence sont : relativité, impermanence, devenir, auxquels nous devons ajouter la « souffrance », qui est le caractère qui exprime les trois précédents dans la conscience des êtres. La possibilité universelle étant unique, elle exclut toute répétition dans l'Existence. Dans le cosmos il peut y avoir ressemblance ou analogie à n'importe quel degré, mais jamais identité absolue ou ipséité. Que suggère-t-il au juste, ce mot d'« ipséité », à notre entendement ? Il suggère la *pureté* sans équivoque, l'absence totale de mélange. Une substance ne peut être appelée pure que lorsqu'elle n'est rien qu'elle-même, étant dégagée de toute trace d'altérité. Etant telle, elle ne porte en elle aucune cause de changement : c'est le caractère ambivalent du relatif qui est à l'origine de tout changement : car là où il y a plus d'un pôle d'attraction (ou de répulsion), l'instabilité dominera plus ou moins. Ce qui est exempt de tension intérieure ne peut mourir ; qu'est-ce qui pourrait amener sa mort ? Tout ce qui est astreint à la mort implique donc un dualisme, la présence de forces divergentes, un alliage d'éléments partiellement incompatibles, et c'est là, par définition, autre chose que l'ipséité. C'est

lorsque ces contradictions internes atteignent leur point culminant dans le cours du devenir qu'un être ou un objet en arrive à se désintégrer au moment que nous appelons « la mort ».

Lorsque nous sommes amenés à fixer notre attention, non sur le processus du devenir dans son ensemble mais sur une partie du devenir qu'on isole de cet ensemble (et qui pourrait être notre propre personne ou toute autre chose), nous sommes facilement amenés à attribuer à cet objet un caractère fixe : il en est de même pour une situation ou un acte lorsqu'on le considère pour lui-même : c'est l'erreur de la *fausse attribution*, l'ignorance congénitale qui s'attache à tous les êtres existant en tant que tels. La doctrine spécifiquement bouddhiste de l'*anatta* est un moyen de dissiper cette ignorance.



Passons maintenant à une considération plus détaillée du *karma*, la force motrice qui se trouve derrière toute nouvelle naissance ou nouvelle mort, c'est-à-dire l'action dans le sens le plus large du mot (y compris son aspect négatif, l'*omission*) avec son accompagnement inséparable, la réaction qu'il provoque automatiquement, les deux étant strictement proportionnels l'un à l'autre : le principe physique selon lequel action et réaction sont égales et opposées n'est qu'un exemple de cette disposition cosmique et universelle.

Comme tout ce dont se préoccupe l'esprit, cette loi du *karma* serait considérée plus facilement d'une façon purement détachée et impersonnelle, comme si nous-mêmes nous étions situés en dehors de la Ronde de l'Existence, la regardant d'un sommet élevé et lointain. Mais ce n'est pas le cas : nous sommes profondément compromis à chaque instant de notre séjour sur terre et, en conséquence, tant que nous nous sentons « un tel », distinct de tous les êtres que nous classons sous le titre collectif des « autres », nous ne pouvons nous empêcher d'attribuer des valeurs à ce jeu cosmique autour de nous, en termes de plus ou moins, de profit ou de perte, de plaisir ou

de douleur, « de bien » ou « de mal », comme nous disons. C'est pourquoi dans la vie religieuse le *karma* a été expliqué, le plus souvent, en termes de moralité, comme une récompense des bonnes actions, et une punition des mauvaises ; c'est ainsi que l'esprit populaire le considère presque toujours.

Or, une telle interprétation n'est pas fausse en elle-même et même elle peut être salutaire ; l'on ne se trompe qu'en s'imaginant voir là toute la vérité, le dernier mot à dire sur ce sujet. Une pleine conscience des implications du *karma* nous mettra en dehors du cercle des alternatives morales (et des attachements qu'un parti-pris personnel encouragera inévitablement) ; mais, pour le commun des mortels, la conception du *karma* comme *justice immanente*, au sens moral, n'a rien de malsain, puisqu'elle incline au moins l'homme à prendre les leçons du *karma* au sérieux et à les appliquer dans sa vie de tous les jours. Toutes les lois éthiques, dans toutes les religions, ont ce caractère ; ce sont des *upâyas*, des « moyens » de longue échéance mais limités dans leur application, ce qui explique pourquoi les lois morales les plus sacrées ne fonctionnent pas invariablement ; il en résulte que, même dans ce domaine, on doit s'attendre de temps à autre à une exception, ne serait-ce que pour « confirmer la règle ».

La justice immanente, dans toute sa plénitude, n'est autre que l'équilibre de l'Univers, cet état où toutes les parties se font contrepoids, et que la balance en état d'oscillation exprime mais n'accomplit pas de façon tangible ; mais ici, encore une fois nous sommes sortis de la perspective morale sur laquelle, bien qu'elle s'insère dans le panorama général de la « justice », il n'est plus nécessaire de mettre un accent particulier en visant l'intérêt spécifique de l'homme.

C'est un lieu commun chez les polémistes du Bouddhisme, quand ils cherchent à réfuter les explications supposément arbitraires offertes par les religions « théistes », de dire que la doctrine du *karma* est « plus juste » que d'autres vues sur cette question parce qu'elle explique les irrégularités apparentes du destin en termes d'actions antérieures

conduisant à une sanction présente. Il vaut la peine de signaler qu'une fois qu'un argument revêt une forme morale, il devient tout aussi anthropomorphique que la doctrine de « la volonté de Dieu », par rapport au péché, dans le Christianisme ou dans les religions voisines. L'utilité de ce langage et de tous les arguments qui prennent cette forme peut être justifiée empiriquement, comme satisfaisant aux besoins de certains esprits ; et, si tel est le cas, le bénéfice est considérable. Cependant, toute simplification de ce genre doit être expliquée comme étant une expression d'« apologétique populaire » plutôt qu'une perception profonde de ce qui est véritablement en jeu. Pourtant, on aurait tort de se moquer d'un tel point de vue ; si on est capable de voir le sophisme de l'argument, on est libre de le dépasser pour atteindre à une compréhension plus profonde de la vérité, sans adopter pour cela une attitude de condescendance envers les âmes simples pour lesquelles, dans la Voie, cet argument a servi de marchepied.

De façon plus générale, ce qui importe, lorsqu'on compare des doctrines proposées par différentes traditions, est de découvrir par un examen pénétrant — pour cette comparaison, les scrupules habituels des érudits ne suffisent pas — si les divergences apparentes trahissent une opposition réelle ou simplement une différence de dialecte spirituel : l'une et l'autre sont possibles. Toute religion a recours à certains aménagements dans le domaine de la doctrine afin de mettre les différentes vérités à la portée de l'esprit moyen : c'est au saint et au sage de transcender ces interprétations quelque peu tendancieuses pour accéder à la vérité qu'elles expriment néanmoins. Ici, nous saisissons la différence entre la religion vue sous son aspect « exotérique », adaptée aux besoins collectifs et sous l'aspect qu'on pourrait justement qualifier d'« ésotérique », et où aucune concession de ce genre n'est admissible. Cette distinction repose, non sur un compartimentage inflexible de la vérité religieuse, mais plutôt sur la nécessité d'accéder par étapes à cette vérité, dont l'éclat doit être tamisé selon que les yeux de chaque homme sont plus ou moins

capables de la supporter. Les deux grandes catégories précitées s'expliquent suffisamment par elles-mêmes à la lumière de ce principe, qui est un *upâya* s'appliquant de façon générale à tout itinéraire spirituel.

Un exemple de la façon dont les interprétations populaires peuvent conduire à une certaine distorsion doctrinale est fourni par la croyance, courante dans les pays bouddhistes, à la possibilité de renaître sous forme humaine. On suppose trop aisément qu'une telle renaissance est à la portée de chacun sur demande, à condition d'avoir mené une vie suffisamment morale (souvent à un niveau assez bas). Je pourrais mentionner plusieurs exemples de cette attitude, tirés de ma propre expérience, et ces cas ne sont pas toujours ceux de gens simples et manquant d'éducation. Les gens imaginent volontiers qu'une comptabilité morale assez soigneuse suffit à leur assurer une prochaine existence humaine. Pour ces gens le « mérite », le bon *karma*, en vient à être considéré entièrement sous un aspect quantitatif, comme si on pouvait le distribuer au poids, ou comme s'il ne s'agissait que de tenir une comptabilité en partie double de façon à ne pas être absolument en déficit. Ils oublient le dicton bien connu touchant « la naissance humaine difficile à obtenir », ou la parabole du Bouddha sur la tortue myope nageant dans l'océan où flotte une poutre trouée : il estimait les chances d'un être quelconque d'obtenir une naissance humaine comme étant à peu près égale à celle qu'aurait cette tortue de passer sa tête à travers le trou de la poutre.

Par cette curieuse parabole il voulait marquer combien sont précaires les chances qu'a un être de revivre sous forme humaine, et combien il est fou de négliger cette précieuse occasion pour courir après des avantages médiocres. Dans un monde qui aime à se considérer comme « progressif », combien de personnes, on se le demande, font le moindre effort pour suivre ce conseil ?

Que chacun d'entre nous se pose une fois la question : « Est-ce que, chaque jour de ma vie, je consacre aux enseignements du Bouddha (ou à ceux du Christ, ce qui vient au même) une demi-heure de mon

attention ? » Si la réponse est négative, sera-t-il raisonnable de s'attendre à se voir accorder une nouvelle vie humaine dans ce monde ou dans d'autres ? Et si l'on est prêt à répondre honnêtement à cette question, on sera sans doute amené à une autre : « Pourquoi donc est-ce que j'hésite d'une manière si déraisonnable ? » C'est dans le présent que se trouve indiscutablement l'occasion ; quel sens peut-il y avoir à se confier à un avenir incertain dans le naïf espoir de conclure un marché avec Dieu — si nous pouvons nous permettre une expression non bouddhique ?

Ce qu'il faut surtout se rappeler, en ce qui concerne l'état humain ou tout autre état qu'on pourrait qualifier de « central », c'est qu'il marque l'endroit où il est possible de sortir de la ronde fatale Naissance-Mort sans avoir besoin de passer d'abord par un autre état d'existence conditionnée. Là se trouve la porte, tandis que, si on est né dans une situation plus périphérique, il est indispensable, avant d'aspirer à la Délivrance, de trouver le chemin vers une naissance humaine ou analogue. Une fois sur l'axe, la voie est ouverte sur laquelle ont marché tous les Bouddhas ; l'essentiel est de ne pas seulement occuper *passivement* notre position humaine, grâce au *karma* qui nous y a placés, mais de la réaliser *activement :* c'est là, très expressément, la préoccupation de toute vie spirituelle.

Si nous nous arrêtons pour considérer attentivement notre état présent d'existence, nous nous rendrons très vite compte qu'on ne peut dire de tous les hommes qu'ils soient doués de véritable humanité; c'est là un point dont nous avons déjà fait mention en parlant du microcosme humain. Pratiquement, la plupart des êtres humains mènent plus ou moins une vie infra-humaine ; cela ne veut pas dire qu'ils soient tous de grands criminels — les Macbeth et les Iago de ce monde sont relativement rares — mais une trop grande part de leur temps et de leur attention est consacrée à des banalités absolument incompatibles avec la condition humaine ; si la vie sur terre était destinée à durer plus de mille ans, ils ne pourraient guère la gaspiller davantage. Certes, peu d'hommes peuvent échapper complètement à ce

reproche, même ceux qui prétendent suivre une religion. Rien de plus salutaire qu'un examen de conscience sur ce point ; notre journal intime, honnêtement tenu dans les détails, serait bien amer à relire pour beaucoup d'entre nous.

Ce que chacun doit se rappeler en premier lieu (s'il en arrive là) c'est qu'avant même de pouvoir commencer à gravir la montagne axiale qui conduit à l'état de Bouddha, il doit devenir d'abord « homme véritable » (selon l'expression taoïste) ; c'est là, dans notre monde, le point à partir duquel commencent les pentes de la montagne ; et c'est pour cette raison que la religion, en général, commence par insister sur la nécessité d'une vie consciemment vertueuse ; c'est là, avant tout, un moyen de regagner la norme humaine qui nous fait défaut, qui est la nôtre théoriquement, mais à laquelle nous n'atteignons que rarement en fait.

*
**

Jusqu'ici le *karma* a surtout été considéré sous son aspect cosmique, en tant que déterminant le destin des êtres ; il est évident que, pris dans ce sens, le *karma* peut seulement être accepté passivement, puisque la nature de l'existence d'un être dans un monde donné est quelque chose que cet être est incapable de changer ; en ce sens « les cheveux de nos têtes sont tous comptés ». Il existe néanmoins, à côté de cette passivité involontaire et imposée, la possibilité de vivre son *karma* en mode actif, c'est-à-dire avec attention et intelligence ; et ici la volonté humaine, qui nous permet de choisir ce deuxième chemin ou de le passer de côté, joue un rôle décisif, puisque, sans son concours actif, tout ce que nous avons à faire est de nous laisser dériver çà et là comme des planches qui flottent sur les eaux tourbillonnantes du *samsara ;* cependant, cet état d'esprit ne convient guère à ceux qui, en vertu de leur qualité humaine, se trouvent déjà au portillon de la liberté.

Pour qu'une voie puisse être à bon droit qualifiée « d'active », elle doit être en net rapport, en intention comme dans la méthode, avec l'accession à la Lumière. Une voie qui ne comporte pas de perspective au-delà du *samsara,* même si des éléments actifs sont appelés à jouer incidemment un rôle dans l'acquisition des mérites, reste essentiellement passive par rapport à sa finalité ; et en vertu de ce critère, elle ne peut aboutir.

Pour que le *karma* puisse servir comme instrument pour atteindre le but suprême, un certain nombre de conditions « techniques » doivent être satisfaites, dont trois sont d'une importance toute particulière ; elles peuvent servir ainsi de conclusion à cet article. Ce sont les suivantes :

1) Il doit y avoir une identification consciente de soi-même avec son propre *karma ;*

2) Il doit y avoir un juste discernement de ce qui constitue le « bon *karma* » ;

3) Il faut reconnaître son *karma* comme déterminant sa vocation, son *dharma* personnel et spécifique.

Prenons chacune de ces conditions, tour à tour :

1) Identifier sa personnalité avec son *karma,* c'est reconnaître clairement qu'il est juste par essence, qu'il est juste dans le principe et juste dans les applications, y compris cette application spéciale que nous appelons « moi-même ». De la même manière, l'homme doit accepter son futur *karma* comme par anticipation : il doit s'attendre à récolter ce qu'il a semé, et rien d'autre.

Ce qu'il doit sans cesse se rappeler, c'est que le *karma* exprime l'équilibre inhérent de l'Univers, qui est toujours présent dans sa totalité, toute perturbation apparente de l'équilibre entraînant automatiquement sa réaction compensatrice par lequel est maintenu l'équilibre global ; le *karma* n'est donc pas seulement juste, mais il exprime le principe même de la justice, qui réside dans l'équilibre.

Pour l'homme, une attitude d'acceptation en face de l'état de son existence, en tant qu'il est déterminé par le *karma* antérieur, et aussi en face des inévitables événements de son existence tant que dure cet

état, ces événements étant les fruits du *karma*, est à la fois réaliste en soi et d'une saine morale. Cette attitude a souvent été stigmatisée comme un « fatalisme », particulièrement lorsqu'elle apparaît chez les Orientaux ; mais une telle critique est basée sur de fausses prémisses, sur une confusion entre la simple passivité de l'homme devant son destin et la *résignation* qui est une attitude intellectuelle, donc active, apparentée au détachement et reposant sur une compréhension réelle par un esprit libre de toute illusion optimiste.

Le fatalisme existe aussi, bien sûr : mais on ne peut en accuser un homme que s'il adopte une attitude désespérée en face d'éléments qui, encore indéterminés, offrent toujours, par là même, des possibilités d'action libre à un degré ou à un autre. Si, par exemple, sa maison prend feu, ou si son enfant tombe gravement malade, ce sont là les conséquences du *karma*, et elles doivent être acceptées en tant que telles ; mais rien ne prouve que laisser brûler sa maison, ou négliger d'appeler le médecin (dont la présence dans le voisinage est d'ailleurs également un fruit du *karma*) soient des conduites déjà prédestinées ; ce serait pousser la doctrine du *karma* trop loin que de s'abstenir d'une initiative raisonnable et possible en vertu d'une anticipation pessimiste du résultat prévu ; manque d'initiative et résignation sont deux choses très différentes.

L'attitude que nous venons de décrire se remarque souvent, il est vrai, parmi des gens très simples, surtout en Orient, de sorte que cette accusation de fatalisme n'est pas toujours injustifiée ; mais souvent aussi, cette attitude que l'on condamne comme fataliste ne l'est pas : elle a pour origine une résignation réelle en face de maux inévitables : et, dans ce cas, elle est absolument justifiée et raisonnable. De même, en sens inverse, la promptitude naturelle chez les Occidentaux à poursuivre une bataille apparemment perdue est souvent récompensée par un succès inattendu ; elle représente une autre sorte de réalisme : la volonté d'affronter le destin tant qu'il reste un espoir d'améliorer la

situation. Chacune de ces attitudes a sa place dans les affaires humaines, et comporte ses excès caractéristiques ; entre un fatalisme qui refuse toute pensée et une tendance à donner des coups de pied dans les murs, comment choisir ?

Le point à saisir, c'est que les fruits du *karma*, une fois mûris, doivent être acceptés pour ce qu'ils sont, comme intrinsèquement justes, donc sans un ressentiment qui, d'ailleurs, serait futile ; mais, en même temps, l'usage des ressources que l'homme a sous la main (grâce au *karma*) est justifié en attendant que soit dispensé le résultat final ; dans ces limites, une action qui tend à remédier au mal n'est nullement incompatible avec la résignation.

Bien que nous ayons assez longuement parlé d'acceptation parce que c'est là une étape importante, une pleine identification de l'être avec son *karma* nous mène encore plus loin. Pour la réaliser pleinement il est nécessaire de reconnaître un fait qui devrait être évident, mais que l'on néglige bien souvent : c'est qu'un homme *est* son *karma*, en ce sens que tous les éléments divers qui sont entrés dans la composition de sa personnalité empirique, de ce que lui-même et les autres prennent pour son « moi », sont tous des produits du *karma*, ainsi que les modifications à travers lesquelles passe cette personnalité au cours de son devenir : famille, biens, événements, maladies, vieillesse, etc. Sans ces produits « accidentels » du devenir, cette personnalité n'existerait pas ; lorsqu'ils se désagrègent, elle n'est plus. Il y a donc véritable identité entre le processus et le produit ; une fois ceci nettement reconnu, il devrait être possible de faire encore un pas pour créer une relation amicale avec son *karma*, comme *Sâvitri* fit naître l'amitié entre elle-même et la Mort lorsque celle-ci est venue lui prendre son mari, et en triompha de la sorte.

2) Venons-en à notre seconde question : qu'est-ce qui constitue le bon *karma* ?

Un laïque moyen répondrait sans doute ainsi : le mérite, le bon *karma* échoit à celui qui mène une vie vertueuse et dévote, observant les Préceptes,

se montrant compatissant envers les autres créatures de toutes sortes, et contribuant dûment à soutenir le *Sangha ;* si l'homme est un moine, il ajoutera peut-être à cette liste deux ou trois devoirs complémentaires ; mais, en gros, la réponse sera la même. Si on lui demande quels sont les fruits du *karma* méritoire, il dira probablement « une vie saine et joyeuse, une mort peu douloureuse, avec une nouvelle naissance dans la félicité, parmi les dieux ou dans un état semblable, ou encore sous forme humaine. Or, ces réponses qui en un sens sont acceptables, ne mènent guère à des aspirations élevées. L'attitude reste *samsarique ;* il n'y a ici aucune trace de pensée bouddhique dans le sens véritable.

Mais pour celui qui a ressenti, même très légèrement, le premier frémissement de « l'esprit de la *Bodhi* », une réponse différente s'impose. Avant de décider si son *karma* est « bon » ou « mauvais » il tentera de savoir, par-dessus tout, si ce *karma* le place ou non dans des circonstances favorables pour embrasser « la seule chose nécessaire », selon la parole du Christ : les récompenses attribuées au mérite et qu'il n'est possible d'évaluer que selon l'échelle des valeurs *samsariques* n'ont pas d'attrait pour un tel homme. Une béatitude qui ne comporterait pas l'opportunité essentielle n'est pas loin d'être pour lui un enfer.

Une fois qu'un homme embrasse ce mode de pensée, sa manière de mettre l'accent sur tel ou tel critère d'évaluation des choses, autour de lui et dans le monde en général, ne peut que changer radicalement, puisqu'elle sera guidée dans chaque cas par cette considération suprême : est-ce que ceci conduit à la Lumière, ou non ? et, si oui, dans quelle mesure ? Cette idée devient la pierre de touche des jugements portés sur toutes choses, grandes et petites ; rien ne pourra échapper, désormais, à une nouvelle évaluation selon cet éclairage.

Selon ce critère, une mendiante illettrée du Thibet, forte de sa foi dans le Bouddha, a un sort plus enviable que beaucoup de professeurs éminents d'autres pays, dont les recherches purement *samsariques* qu'ils poursuivent comme des obsédés constituent un

obstacle cent fois plus insurmontable que pour cette pauvre femme le simple analphabétisme, joint à une certaine superstition : au total, l'analphabétisme pourrait même être porté à son crédit, puisqu'il aura efficacement protégé son esprit de la contagion de la littérature à bon marché — ou l'aurait fait si elle était née en Europe, puisqu'au Thibet, avant l'arrivée des communistes, la littérature profane était inconnue, et que tout était plus ou moins en relation avec le sacré ; bien entendu, il en serait de même dans toute société pleinement traditionnelle, en Orient ou en Occident. Pour en revenir à la femme et au professeur, la foi simple de la première, si limitée soit-elle, doit compter comme connaissance élémentaire, alors qu'une érudition colossale axée non vers le centre, mais vers d'innombrables phénomènes périphériques, doit être considérée comme une forme d'ignorance particulièrement prétentieuse. Donc, renaître sous la forme de cette mendiante, pour le professeur, serait un gain à peu près total : pour elle, l'inverse serait une perte également totale.

Un Thibétain a demandé un jour à un voyageur anglais : « Pourquoi tenter de supprimer toutes les superstitions, puisqu'en fin de compte, tout ce qui existe en dehors de la *Bodhi*, et tout ce qui n'y mène pas, n'est que superstition ? » De même, un Mongol a demandé un jour à l'auteur si c'était vrai que les Britanniques, comme on le lui avait dit, étaient tous dénués de cette superstition qu'on trouve parmi les habitants de son propre pays ou du Thibet. Instruit de quelques-unes des superstitions encore courantes en Europe, il dit avec un soulagement évident : « Alors il y a encore de l'espoir pour ces gens, puisque leur esprit n'est pas complètement fermé (il aurait pu dire stérilisé) aux choses invisibles. » Ces exemples — on pouvait en donner cent autres — devraient suffire à illustrer le principe dont il s'agit.

Les gens parlent de prospérité comme s'ils y avaient droit, sans tenir compte de leur *karma*, et de l'adversité comme s'ils n'y avaient aucune part. Mais ici encore, il faut distinguer à la lumière des différents fruits karmiques. Pour un homme doué de lucidité intérieure, une prospérité qui tendrait à accroître la

distraction (ce n'est pas toujours le cas) devrait être envisagée comme marquant un recul du point de vue des fruits, tandis qu'une adversité qui servirait à lui ouvrir les yeux devrait être considérée comme un bienfait et non comme une punition ; ainsi, les mérites acquis peuvent parfois valoir à l'homme l'adversité, et un *karma* défavorable pourrait le placer dans la prospérité comme dans un relais sur la route de l'enfer.

Par exemple, les premiers martyrs chrétiens y auraient-ils gagné si, au lieu d'affreuses souffrances qu'ils eurent à subir, ils étaient nés, par exemple, à New York, sous la forme d'hommes d'affaires opulents ? Le moine thibétain qui a été assassiné pour avoir refusé de prêcher contre la religion sur l'ordre des communistes, ou l'humble serviteur qu'ils ont également assassiné parce qu'il s'obstinait à affirmer que le propriétaire féodal qu'il avait servi ne l'avait pas opprimé, étaient-ils les victimes d'un mauvais *karma* ou les bénéficiaires d'un bon *karma* ? A brève échéance ils ont tous deux souffert, à longue échéance ils ont tous les deux gagné la couronne du martyre ; c'est à chacun de juger ce qui, dans chaque cas semblable, est le critère décisif. Il faut se rappeler que dans le *samsara* il n'y a pas de catégories absolues : tout critère peut être interprété de deux façons. Aussi, chaque cas qui se présente doit-il être considéré selon ses propres données, en fonction de l'unique intérêt suprême ; sinon les conclusions qu'on en tirera seront inexactes et incertaines.

Un autre exemple, tiré d'un domaine tout à fait étranger au monde bouddhiste, pourra fournir un dernier anneau pour boucler la chaîne de ce raisonnement. Je me rappelle avoir assisté au Covent Garden, il y a quelques années, à une représentation de l'opéra de Wagner, « La Walkyrie ». C'était la scène où Wotan, le chef des Dieux, va condamner sa fille Brunhilde, la guerrière célestielle, à la privation de sa divinité pour avoir désobéi à l'ordre qu'il lui avait donné de prendre le parti de Hunding et, avec lui, des lois morales conventionnelles, contre Siegfried qui représente ici la cause de la vérité, l'exception

qui confirme la rège. Cette histoire a été tirée par Wagner d'un ancien mythe germanique, un récit symbolique, c'est-à-dire chargé d'un message métaphysique auquel le compositeur a dû être instinctivement sensible, même s'il n'en a pas consciemment pénétré la pleine signification.

Le point décisif de l'histoire est que Wotan, pour punir sa fille, la transforme en une femme ordinaire ; c'est-à-dire que Brunhilde est contrainte d'échanger un état qui, bien qu'il comporte des pouvoirs supérieurs, reste périphérique, en faveur de l'état humain, qui est central. Donc, la punition apparente devient en fait une récompense ; en outre, selon le mythe, Brunhilde, devenue femme, épouse Siegfried le héros solaire — et n'oublions pas que le caractère solaire est un des attributs traditionnels du Bouddha. Cette coïncidence spirituelle est d'autant plus remarquable qu'il n'existe aucun lien historique possible entre les deux traditions. Si nous traduisons l'épisode en termes bouddhiques, le bon *karma* de Brunhilde, grâce au discernement dont elle a fait preuve en face d'un choix décisif, lui a mérité une place sur l'axe de la Délivrance ; c'est là l'essentiel, la punition n'étant qu'incidente. Tout cela m'est venu en un éclair, alors que je demeurais envoûté par cette musique merveilleuse : elle a ainsi joué le rôle d'*upâya*, de catalyseur d'une sagesse cachée dans l'antique mythologie germanique et scandinave, et qu'autrement je n'aurais peut-être jamais découverte.

3) Troisième et dernier point : le *karma* comme déterminant la vocation de l'homme, son *dharma* spécifique :

Nous avons dit, en discutant le premier de ces trois points, qu'un homme représente son *karma* dans la mesure où il lui doit tous les éléments divers qui entrent dans la composition de sa personnalité humaine : il ne s'y trouve rien dont il puisse dire que cela lui appartient en propre, au sens d'une constance ou d'une ipséité intrinsèque.

Tout ce que nous recevons par l'intermédiaire de notre *karma* est nécessairement délimité ; cela inclut certains éléments et en exclut d'autres ; ainsi se

marquent les bornes positives et négatives de la personnalité en cause. De la même manière nous sont révélées les possibilités d'action qui s'offrent à nous, ainsi que les possibilités de pensée, puisque là encore il s'agit d'une sorte d'activité également comportant ses limites propres. Les choses qui nous manquent ne peuvent être utilisées : chacun doit se servir de l'outillage physique ou mental, qui lui a été donné ; ce qui signifie en fait que nous sommes qualifiés pour certaines tâches et non pour d'autres : la tendance de notre vocation nous est ainsi indiquée, et lorsque nous nous efforçons de trouver notre centre, il y a déjà là un précieux avertissement.

Les Bouddhas ont suivi ce même chemin avant nous ; ils ont laissé leur tradition comme une boussole indiquant aux hommes la bonne direction, ainsi que différents « moyens de grâce », parmi lesquels « la Noble Voie aux huit embranchements » et bien d'autres.

Ce que les Bouddhas ne font pas, cependant, c'est de connaître à notre place. Chacun doit approcher de la Connaissance selon sa propre démarche, car l'expérience de chacun ne peut se répéter : chacune des possibilités de l'Univers demeure unique.

Que personne ne se sente découragé parce que sa connaissance est encore faible ; qu'il pense plutôt à l'élargir par tous les moyens à sa disposition ; faible ou non, cette connaissance constitue déjà une étincelle, et avec une étincelle il est possible d'allumer une lampe plus brillante afin de poursuivre sa route.

Puisse cette lumière croître, pour chacun de nous, jusqu'à atteindre l'éclat et la grandeur d'une Lune de *Vaisak**.

Marco PALLIS.

---

* *Vaisakha Pûrnima*, la pleine lune du mois de mai, sous laquelle le Bouddha, assis au pied de l'Arbre du Monde, a atteint la Connaissance Suprême.

LE BENJAMIN MINEUR

Schéma analytique et choix de textes

(suite et fin)

Ch. 70. — *Du ministère multiple du discernement vrai.*

« A son ministère appartient d'écouter avec attention (*attendere diligenter*), de porter souvent sa lumière sur la manière dont l'intelligence (*animus*) progresse chaque jour, sur la façon dont il lui arrive de défaillir. Il lui appartient de voir à quelles pensées il va s'attaquer plutôt, et quels sentiments il va frapper...

« Notre Joseph doit parfaitement connaître, autant qu'il lui est possible, la totalité de la condition de l'homme intérieur et extérieur, ainsi que sa manière d'être, et non seulement il devra chercher avec pénétration et scruter avec intensité ce qu'il est (sous le rapport des qualités) mais aussi ce qu'est son essence (*esse*). »

Ch. 71. — *La double descendance de la raison : d'abord la grâce du discernement, ensuite la grâce de la contemplation.*

« Longtemps après la naissance de Joseph, Benjamin vient au monde, car l'âme longtemps exercée à la connaissance de soi, bien qu'elle ne soit pas encore parfaitement instruite, n'est-elle pas élevée vers la connaissance de Dieu ? En vain, il élève l'Œil du cœur pour voir Dieu, celui qui n'est pas encore capable de se voir soi-même. Que l'homme apprenne donc à connaître ses propres invisibles avant de prétendre pouvoir appréhender les invisibles de Dieu... »

Ch. 72. — *Comment par la connaissance parfaite de soi l'âme est soulevée à la contemplation de Dieu.*

« Le premier et principal miroir (*speculum*) pour voir Dieu (*ad videndum Deum*), l'âme intelligente (*animus rationalis*) le trouve en soi-même. Car si « les invisibles de Dieu, par les choses créées, deviennent visibles à l'intelligence » (Romains, 1, 20), où, je me le demande, trouvera-t-elle les « vestiges » de la connaissance plus

clairement imprimées que dans son image ? Car nous lisons (dans la Genèse, ch. 1) et nous croyons que l'homme, quant à son âme, a été fait à la ressemblance de Dieu ; pour cette raison, tant que nous marchons par la foi et non selon la vision directe (*non per speciem*) (II Cor. 5), tant que nous voyons *per speculum et in aenigmate* (I Cor. 13), nous ne pouvons donner à notre vision, pour ainsi dire « imaginative » (*imaginariam visiorem*), un miroir supérieur à l'âme intelligente (*spiritus rationalis*).

« Qu'il polisse donc son miroir, qu'il purifie son esprit (*spiritus*), celui qui a soif de voir son Dieu. C'est pourquoi le véritable Joseph ne manque pas de posséder ce miroir, de le polir et de le regarder sans cesse. De le posséder, pour ne pas rester fixé en bas, précipité à terre par l'amour (des choses terrestres). De le polir, pour qu'il ne se salisse pas de la poussière des vaines pensées. De le regarder, pour ne pas détourner le regard de son intention vers de vains soucis.

« Une fois le miroir poli, et lorsqu'il aura été regardé longtemps et assidûment, une certaine clarté de la lumière divine commence à briller en lui, et le rayon infini d'une vision insolite (*immensus quidam insolitae visionis radius*) apparaît aux yeux. C'est cette lumière qui a baigné les yeux de celui qui disait : « La lumière de Ton visage est imprimée sur nous comme un signe, Seigneur, et Tu m'as donné une joie dans mon cœur » (Ps. 4, 8). Par la vision de cette lumière qu'elle a admirée en elle, l'âme est enflammée d'une manière admirable, et elle est rendue capable de voir la lumière qui est au-dessus d'elle. Par cette vision, dis-je, l'âme regarde la flamme du désir de voir Dieu, et elle prend confiance.

« C'est pourquoi, la *mens*, qui brûle déjà du désir de cette vision, si elle espère aussi ce qu'elle désire, c'est qu'elle n'ignore pas qu'elle a déjà conçu Benjamin. Car, en espérant, elle le conçoit, en le désirant, elle lui donne naissance, et, plus son désir s'accroit, plus s'approche le moment de la naissance (de Benjamin). »

Ch. 73. — *Qu'il est pénible et difficile d'obtenir la grâce de la contemplation.*

« Dans le si grand tourment de l'effort de ce jour-là, dans l'immensité d'une telle douleur, Benjamin naît et Rachel meurt, car lorsque l'esprit de l'homme est saisi (*rapitur*) au-dessus de lui-même, il s'élève loin au-dessus de toutes les difficultés du raisonnement humain. Car lorsque, élevé au-dessus de lui et saisi en extase (*rapta in extasi*), l'esprit contemple la lumière de la Divinité (*lumen divinitatis*), toute raison humaine succombe. Qu'est-ce en effet que la mort de Rachel, sinon la disparition de la raison ».

Ch. 74. — *Du genre de contemplation qui est au-dessus de la raison.*

(Il y a trois genres de « visions » de Dieu :) « par la première, Dieu est vu par la foi, par la seconde Il est connu par la raison et par la troisième, Il se laisse voir (*cernitur*) dans la contemplation ».

« Ainsi, la première vision s'étend jusqu'au premier ciel, la seconde jusqu'au second ciel, et la troisième jusqu'au troisième ciel. La première est infra-rationnelle, la troisième supra-rationnelle (23). Les hommes peuvent atteindre le premier et le deuxième ciel, mais celui qui est supra-rationnel, ils ne peuvent nullement l'atteindre, à moins qu'ils ne soient saisis, dans un transport de leur esprit (*per mentis excessum*), au-dessus d'eux-mêmes. Par Benjamin, nous devons comprendre (*intelligere*) ce genre de contemplation qui surpasse la raison, et nous interpréterons dans ce sens la mort de la mère de Benjamin ».

Ch. 75. — *De la suréminence des théophanies spirituelles.*

« Que l'effort premier et essentiel de l'âme qui s'efforce de s'élever à la hauteur de la science soit de se connaître elle-même. La grande hauteur de la science de soi-même, qu'il la connaisse parfaitement : montagne grande et élevée, telle est la connaissance parfaite de l'esprit intelligent.

« Cette montagne surpasse les sommets de toutes les sciences de ce monde, elle regarde de haut toute philosophie, toute science du monde. Qu'a trouvé de tel Aristote ou Platon, qu'a pu trouver de semblable la foule des philosophes ?

Certainement, s'ils avaient pu monter sur cette montagne au sommet de leur intelligence (*ingenium*) (24), si à se trouver eux-mêmes leurs travaux suffisaient, s'ils s'étaient parfaitement connus eux-mêmes, jamais ils n'auraient adoré d'idoles, jamais ils n'auraient ployé la nuque de la créature (devant ces idoles), jamais ils n'auraient élevé la tête contre le Créateur... »

« Qui parvient à la connaissance parfaite de soi, déjà saisit le sommet de la montagne ».

---

(23) La deuxième est naturellement la vision « rationnelle ». Les trois « cieux » dont il s'agit sont désignés ailleurs par l'auteur sous les qualificatifs : *imaginale, rationale* et *intellectuale*.

(24) Richard ne peut désigner le « sommet de l'intelligence » des philosophes par *mens* ou par *intelligentia*, car cela reviendrait à dire que l'on peut arriver à la connaissance de soi et à la contemplation en dehors de la foi au Christ. Et il ne peut ni ne veut suggérer cela. C'est pourquoi il emploie le mot *ingenium* qui désigne l'intelligence sous le rapport de l'habileté, de l'invention.

Ch. 76. — *Qu'il est rare, et quel bonheur, d'entrer dans l'intimité des théories spirituelles et de les changer en joie (?).*

« Monter et se tenir debout au sommet appartiennent à la vertu. Habiter et se reposer appartiennent à la félicité »...

Ch. 77. — *Qu'en vain nous nous efforçons vers les sommets sans la grâce prévenante.*

« Toi qui te hâtes vers les hauteurs, tu marches en sécurité si la Vérité te précède : sans Elle, tu travailles en vain ».

Ch. 78. — *Ce que vaut la connaissance de soi.*

« Veux-tu voir le Christ transfiguré ? Monte sur cette Montagne, apprends à te connaître toi-même. Veux-tu voir sans aucun guide (*index*) Moïse et Elie, veux-tu, sans docteur, ni narrateur connaître la Loi et la Prophétie ? Monte sur cette montagne, et apprends à te connaître toi-même. Veux-tu connaître les arcanes du secret du Père, monte sur cette montagne, apprends à te connaître toi-même. Car c'est du ciel qu'elle descendit cette parole : « *Gnôthi séauton* », c'est-à-dire « Connais-toi toi-même ».

Ch. 79. — *Par quels modes parvenons-nous à la hauteur de la science.*

Ch. 80. — *Comment, par nos efforts immenses, s'offrira la révélation divine.*

Ch. 81. — *Que suspecte doit être toute révélation que l'attestation des Ecritures ne confirme pas.*

Ch. 82. — *Les choses de la révélation divine que l'esprit voit dans un transport* (per excessum) *sont incompréhensibles.*

« Ce qui s'est passé sur la montagne est grand, mais voici que ce qui vient après est encore plus grand. Ce qui s'est passé sur la montagne, les disciples qui se tiennent là, debout, le contemplent totalement, mais ils ne tombent pas encore la face contre terre. Ils n'entendent pas encore la voix du Père, et celui qui l'entend ne se prosterne pas encore. Rachel n'est pas encore morte, et Benjamin n'est pas encore né.

« Mais bientôt, lorsqu'a tonné la voix du Père, cette voix terrasse les disciples. Au bruit de tonnerre de la

voix divine (25), celui qui entend cette voix tombe, car, devant ce qui est inspiré en mode divin (*divinitus*), le pouvoir de compréhension de l'intelligence humaine succombe, et si l'intelligence n'abandonne pas l'étroitesse du raisonnement humain, elle ne peut dilater le repli intérieur de l'intelligence (*intelligentiae sinus*) pour saisir les mystères (*arcanum*) de l'inspiration divine (26).

Ainsi, celui qui entend tombe, lorsque défaille la raison de l'homme. Alors meurt Rachel, pour que naisse Benjamin. De même, par la mort de Rachel est figurée aussi la prosternation des disciples, à moins que ne soit symbolisée la mort de ces trois choses chez les trois disciples : la sensibilité, la mémoire et la raison. Là, la sensibilité corporelle, la mémoire des choses extérieures et la raison humaine sont « interrompues » (*intercipitur*), lorsque l'esprit, saisi au-dessus de lui-même (*supra semetipsam rapta*), est élevé en ce qui est divin »... (27)

---

(25) Pour le récit de la Transfiguration voir Matth. 17, 1-13 ; Luc 9, 28-36 ; Marc 9, 2-10.

On sait que parmi les disciples présents à la Transfiguration étaient Saint Jean et son frère Saint Jacques appelés par le Christ « Boanergès », ce qui signifie « fils du Tonnerre » (Marc, 3, 17). Ce « nom » qui désignait la nature essentielle de ces deux disciples se trouve confirmé par ce qu'ils disent à Jésus à propos des Samaritains inhospitaliers : « Seigneur, veux-tu que nous commandions que le feu descende du ciel et les consume ? »

Rappelons aussi que René Guénon (in *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, p. 190), au sujet du *vajra* tibétain, écrit que « la foudre est associée à l'idée de paternité divine ».

(26) Le mot *arcanum* est formé sur *arca* = arche, d'où son sens de mystère divin.

(27) On se rappellera à ce propos le texte de Dante cité par M. Pierre Ponsoye dans *Intelletto d'Amore*, *Etude Traditionnelles*, mai-juin 1962, p. 115. Mais comme la suite du passage en question, aimablement communiqué par M. Ponsoye, est elle-même d'un intérêt particulier ici, nous reprenons l'ensemble du texte de Dante :

« Dans cette vie, l'intellect humain, par sa connaturalité et affinité avec la substance intellectuelle séparée (i.e. l'Intellect Universel), quand il s'élève, s'élève tant, qu'à son retour la mémoire lui manque, du fait d'avoir transcendé l'état humain. C'est à quoi fait allusion l'Apôtre (dans sa IIe Epître) aux Corinthiens : « Je connais un homme qui fut ravi jusqu'au troisième ciel (si ce fut dans son corps ou hors de son corps, je ne sais, Dieu le sait) ». Et si cela ne suffit pas aux envieux, qu'ils lisent Richard de Saint-Victor, et ils cesseront d'être jaloux ».

Ce texte montre bien que, si Dante, au chant X de son *Paradis* a mis Richard au nombre des Sages qui forment une couronne autour du Poète, c'est en raison de la doctrine de l'*excessus mentis*.

Ch. 83. — *L'esprit qui se tient au plus profond de lui-même* (in intimis) *perçoit les divines révélations.*

« Il est juste qu'une telle révélation ne soit faite que sur la Montagne et que l'élévation profonde de ce grand mystère et sa profondeur élevée ne doivent pas être révélées dans la vallée. Car ceux qui, par leur genre de vie (*conversatio*) et leur pensée (*cogitatio*), demeurent encore dans la bassesse, se montrent indignes de l'honneur de ce don. « Qu'il monte donc, l'homme, au cœur élevé », qu'il monte sur cette Montagne (28), s'il veut saisir, s'il veut connaître ce qui surpasse l'intelligence humaine. Qu'il monte par lui-même au-delà de lui-même (*per semetipsum supra semet ipsum*).

« Par la connaissance de soi à la connaissance de Dieu. Que l'homme s'instruise d'abord dans l'image de Dieu qu'il s'instruise dans sa ressemblance (29) sur ce qu'il doit penser de Dieu. L'ascension de cette Montagne, nous l'avons dit, appartient à la connaissance de soi, et ce qui se passe au-dessus de la Montagne conduit à la connaissance de Dieu. Sans aucun doute l'une appartient à Joseph et l'autre à Benjamin.

« L'intelligence (*mens*) qui ne s'élève pas à la considération de soi-même, comment l'aile de sa contemplation s'envolerait-elle ? Sur cette Montagne, le Seigneur descend, Moïse monte. Sur cette montagne le Seigneur enseigne tout ce qui concerne la construction du Tabernacle, et Moïse reçoit cet enseignement. Que doit-on comprendre par le Tabernacle de l'Alliance, sinon l'état de perfection (*status perfectionis*) ?

« Et celui, donc, qui monte sur cette Montagne, qui est attentif, qui cherche longuement, qui, enfin, trouve ce

(28) Le curieux rapprochement que fait Richard entre le « cœur élevé » (Ps. 63, 8 de la Vulgate) et la « montagne » ne manque pas d'intérêt. En effet, lorsque le cœur « s'élève », dans ce mouvement, il parvient au sommet de l'être, c'est-à-dire à son intellect, à la Montagne de la parfaite connaissance de soi. On peut remarquer d'ailleurs que Richard emploie souvent indifféremment *oculus cordis* et *oculus mentis*.

(29) A propos de la doctrine de l'image de Dieu et de la ressemblance avec Dieu, voici ce qu'écrit Richard dans le *Liber exceptionum* (Livre I, chap. I ; éd. Châtillon, p. 104) :

« Dieu a fait la créature intelligente à Son Image et à Sa ressemblance : à son Image selon la *ratio*, à Sa ressemblance selon la dilection (*dilectio*). A Son image selon la connaissance de vérité, à Sa ressemblance selon l'amour de la vertu. A Son image selon l'intellect (*intellectus*), à Sa ressemblance selon l'amour (*affectus*). Ainsi, le Dieu créateur a fait la créature intelligente à son image et à sa ressemblance pour que, Lui ressemblant, il aime Dieu, et qu'en connaissant et aimant Dieu il Le possède, et, Le possédant, qu'il soit dans la béatitude ».

qu'il est, il lui reste à connaître par la révélation divine ce qu'il devra être, quel temple de l'esprit (*mentis aedificium*) il faudra préparer à Dieu, et par quelles soumissions il conviendra de plaire à Dieu.

« L'intelligence, donc, qui, jusqu'à présent, s'est éparpillée en vains désirs, qui s'est gaspillée çà et là en des pensées éparses, quand, crois-tu, méritera-t-elle de recevoir cette grâce ? Elle qui ne peut encore se rassembler dans son unité (*in unum colligere*), qui n'a pas su encore entrer en elle-même, quand pourra-t-elle monter dans la contemplation vers ce qui est plus haut qu'elle-même ? »

Ch. 84. — *Comment l'esprit devra se rassembler à l'intérieur, lui qui soupire après la contemplation des réalités célestes.*

« Qu'il apprenne donc à réunir les « dispersés » d'Israël, qu'il s'applique à restreindre les distractions de l'esprit, qu'il s'accoutume à résider dans sa propre intériorité (*in intimis sui*), à oublier toutes choses extérieures, celui qui aspire à la contemplation des choses célestes, qui soupire après la connaissance du divin.

« Qu'il fasse une « église » non seulement de ses désirs, mais aussi de ses connaissances, pour apprendre le bien véritable, le seul amour, et la seule pensée incessante : « Dans les Eglises, bénissez Dieu » (Ps. 67).

« Car, dans cette double Eglise des désirs et des pensées, dans cette double unanimité des ardeurs et des volontés, Benjamin est ravi (*rapitur*) « in excelsum », et l'esprit, divinement inspiré, est élevé vers les hauteurs : « Là, dit-il, le jeune Benjamin dans un transport de l'esprit » (*Ibi Benjamin adolescentulus in mentis excessu*). Où, crois-tu, sinon dans les Eglises ? « Dans les Eglises, bénissez Dieu, le Seigneur, ô vous qui êtes issus des sources d'Israël ! » (Ps. 67). C'est là qu'est le jeune Benjamin dans un transport de l'esprit.

« Cependant, avant de faire de ses pensées ou de ses désirs une Eglise, il faut en faire une Synagogue.

On sait que Synagogue signifie « réunion » (*congregatio*) et Eglise « convocation ». C'est une chose de contraindre les êtres à l'unité sans leur consentement ou contre leur volonté, et c'en est une autre d'aller spontanément à la rencontre (des autres) à l'appel de qui nous y invite. Les choses insensibles et les bêtes peuvent être « réunies », mais elles ne peuvent être « convoquées ». Tandis que la réunion des êtres raisonnables eux-mêmes pour qu'elle puisse être appelée à juste titre « convocation », il faut qu'elle se fasse par un mouvement spontané.

« Tu vois, ainsi, quelle distance il y a entre la « convo-

cation » et la « réunion », entre l'Eglise et la Synagogue. Par suite, si tu sens que tes désirs sont émus par les plaisirs extérieurs, et que tes pensées sont continuellement attachées à eux, force-les, avec beaucoup de soin, à entrer, et tu pourras faire d'eux, du moins, une Synagogue. Car, chaque fois que nous ramenons à l'unité les errements de l'esprit, et que nous fixons tous les mouvements de notre cœur dans un désir unique d'éternité, ne faisons-nous pas de cette « famille » intérieure une Synagogue ?

« Mais lorsque la foule de nos désirs et de nos pensées, attirée par le goût de cette douceur intérieure, aura appris à se réunir spontanément à un signe de la raison et à demeurer immobile dans la profondeur (de l'âme), elle pourra, plus tard, être jugée digne peut-être du nom d'Eglise.

« Apprenons donc à n'aimer que les seuls biens intérieurs, apprenons à penser à eux seuls plus souvent, et nous saurons quel Benjamin aimer, et, sans aucun doute, nous ferons des églises. »

Ch. 85. — *Qu'il est bon et doux de posséder intimement la grâce de la contemplation.*

« Dans de semblables églises, Benjamin habite dans la joie, il y éprouve d'admirables délices, et comme il ne peut déjà se contenir lui-même en raison de sa joie, il est amené au-dessus de lui-même, et élevé au plus haut par l'*excessus mentis*. Car si notre Benjamin ne se reposait pas avec délices dans la contemplation de sa propre intimité, Moïse n'aurait sûrement pas écrit de lui : « Benjamin, le bien-aimé du Seigneur, habitera en Lui avec confiance. Tout le jour, il demeurera comme dans une chambre nuptiale, et il se reposera entre ses bras » (30). Pourquoi, crois-tu, ce Benjamin passe-t-il toute la journée dans la chambre nuptiale ? Pourquoi se repose-t-il là sans cesse au point qu'il ne peut même pas sortir un moment ?

« Nous n'ignorons pas que l'époux et l'épouse habitent ensemble dans la chambre nuptiale, occupés l'un avec l'autre aux douceurs de l'amour, réchauffés par leurs étreintes, et par leur tendresse réciproque. Quelle qu'elle soit, la bien-aimée de notre Benjamin l'emporte sur toutes les autres par le privilège de son admirable beauté et de ses parfaites proportions, elle dont l'intimité ne peut jamais lasser et dont on ne peut abandonner les embrassements un instant.

« Mais si nous connaissons déjà la parole de Benjamin, nous ne pouvons douter un instant de la grande beauté de sa bien-aimée : « J'ai dit à la Sagesse : « Tu es ma

(30) Deut. 33, 12.

sœur », et j'ai appelé la Prudence mon amie » (31). Voulez-vous entendre pourquoi il n'a pu se lasser de la beauté de sa bien-aimée, qu'il appelle sa sœur et son amie à cause de l'amour pur et très ardent qu'il lui porte ? « Entrant dans ma maison, dit-il, je me reposerai avec elle. Car l'intimité avec elle ne cause aucune amertume, ni son commerce aucun ennui, mais au contraire la joie, et son amitié est douceur » (32).

« Que chacun dise ce qu'il comprend : pour moi, je ne trouve pas d'autre raison qui tienne ainsi l'être intérieur tellement « lié » qu'il ne puisse pas du tout sortir. Je sais une chose : quiconque brûle du désir d'une telle « amie» plus il la connait intimement, plus il l'aime et plus fort s'enflamme son désir. Si le commerce que l'on a avec elle est fréquent, le désir ne diminue pas mais au contraire s'augmente et l'embrasement de l'amour s'enflamme de plus en plus. Il n'est donc pas étonnant que ce Benjamin demeure tout le jour dans la chambre nuptiale, lui qui goûte (*fruitur*) la douceur d'une telle épouse, et qui, reposant entre ses bras, jouit toujours de son amour. Comme tu peux le penser, il éprouve de nombreux *excessus mentis*, très souvent il est élevé en extase et enlevé au-dessus de lui-même, tandis que, enthousiasmé par la grandeur de sa beauté, il est tenu en suspens par l'admiration et, sans aucun doute, est comblé de ce qu'on peut lire de lui (dans les Ecritures) : « Le jeune Benjamin dans un transport de son esprit... »

« Il faut remarquer la façon dont les Ecritures viennent lui apporter leur témoignage : ce que le Prophète Moïse désigne par la mort de Rachel, ce que l'Evangéliste désigne par la prosternation des disciples, le Psalmiste l'exprime chez Benjamin par l'*excessus mentis*. »

Ch. 86. — *Les deux genres de contemplation.*

« Nous pouvons pourtant, par la mort de Rachel et par l'*excessus mentis* de Benjamin, comprendre logiquement des genres différents de contemplation. Il est clair qu'il y a deux genres de contemplation qui dépassent la raison et l'un d'eux appartient à Benjamin. Le premier est supra-rationnel, mais n'est pas contraire à la raison ; le second, par contre, est à la fois supra-rationnel et hors de toute raison.

« Les réalités qui sont supra-rationnelles mais non contraires à la raison, sont celles qui, malgré la présence de la raison, ne peuvent être ni trouvées ni prouvées par aucune raison. Mais les réalités dont nous disons qu'elles sont supra-rationnelles et hors de toute raison, à celles-là, toute raison humaine, semble-t-il, est opposée. Ces dernié-

(31) Prov. 7, 4.
(32) Sagesse, 8, 16.

res sont par exemple celles que nous croyons concernant l'unité de la Trinité, et beaucoup d'autres que nous tenons de l'autorité irréfragable de la foi, comme par exemple le corps du Christ. En effet, que dans la Nature une et simple, il y ait une triple Personne, ou encore qu'un corps un et identique puisse être au même moment dans des lieux différents (33), aucune raison humaine ne peut l'admettre, et contre de telles affirmations toute logique semble, sans aucun doute, s'élever.

« Tels sont donc les deux genres de contemplations, dont l'un concerne la mort de Rachel et l'autre l'*excessus* de Benjamin. En premier lieu, Benjamin tue sa mère, lorsqu'il surpasse toute raison ; en second lieu, il s'excède aussi lui-même, lorsqu'en connaissant par révélation divine, il transcende le mode de l'intelligence humaine.

« Il faut faire attention à cela non seulement chez Benjamin mais aussi chez tous ses frères, et il faut même remarquer avec soin comment, dans d'innombrables textes, l'Ecriture divine, au sujet du même fait, ici en donne un sens large, ailleurs un sens strict, ou encore en modifie le sens.

« En général, l'Ecriture précise ces modes successifs de significations par plusieurs termes, et elle indique le sens voulu tantôt par un lieu, tantôt par un acte, tantôt encore par n'importe quelles autres circonstances. Il est déterminé par un lieu par exemple, lorsque nous lisons que Benjamin descendit en Egypte ; par un acte, comme lorsque Joseph et Benjamin se précipitent l'un vers l'autre pour s'étreindre et s'embrasser. »

Ch. 87. — *Comment la contemplation meurt dans la méditation, et comment la méditation s'élève à la contemplation.*

« Quelle est la signification de la descente de Benjamin en Egypte ? C'est qu'il fait revenir l'*intuitus mentis* (i.e. le regard de l'esprit) de la contemplation des réalités éternelles vers la contemplation des choses temporelles, qu'il détourne les rayons de son intelligence (*radios intelligentiae*) de la lumière d'éternité, c'est-à-dire du pôle du ciel (*vertex coeli*) jusqu'aux ténèbres de ce qui change, et que, dans la grande confusion des choses sujettes à l'alternance, il considère avec attention la raison des jugements divins, et pour une grande part, les pénètre ?

« Quelle est la signification de la rencontre de Joseph et de Benjamin et de leur baiser ? N'est-elle pas que la méditation et la contemplation, souvent, vont au-devant l'une de l'autre avec l'approbation de la raison ? Car, s'il est permis de faire une remarque générale, de même que

(33) Il s'agit ici du mystère eucharistique.

l'on peut comprendre par Benjamin la grâce de la contemplation, de même, par Joseph, la grâce de la méditation.

« Plus proprement et plus expressément, cependant, par Benjamin est désignée l'intelligence pure (*intelligentia pura*), et par Joseph la prudence véritable (*prudentia vera*). Par Benjamin, est désigné le genre de contemplation qui s'attache aux invisibles, et par Joseph le genre de méditation qui concerne les actes.

« La compréhension des réalités invisibles appartient à l'intelligence pure, et la vigilance des mœurs concerne la prudence véritable. Nous appelons intelligence pure celle qui ne comporte aucune imagination (34), et prudence vraie, celle qui s'oppose à la prudence de la chair. La prudence vraie est celle qui cherche à acquérir, à multiplier et à conserver les vrais biens ; au contraire, la prudence de la chair est celle qui cherche tout cela en vue des biens périssables, et selon laquelle « les enfants de ce siècle sont dits plus prudents que les fils de la lumière » (35).

« Ainsi, chaque fois que Joseph se jette au cou de Benjamin, chaque fois la méditation s'achève en contemplation. Benjamin reçoit son frère qui se précipite vers lui, quand, du travail de la méditation, l'âme (*animus*) se dresse dans la contemplation. Et Benjamin et Joseph s'embrassent, quand la révélation divine et la logique humaine s'accordent en une seule attestation de vérité. Est-ce que tu ne vois pas comment l'Ecriture divine donne des significations successives à une seule et même chose, alors qu'en même temps, elle ajoute un détail qui permet à son sens de ne pas changer complètement ?

« Dans la mort de Rachel, la contemplation s'élève au-dessus de la raison ; dans l'entrée de Benjamin en Egypte, la contemplation descend jusqu'à l'imagination, dans le baiser de Benjamin et de Joseph, l'intelligence humaine applaudit la révélation divine. »

Richard de Saint-Victor
Traduit du latin et annoté par Hélène Merle

(34) A propos de l'*intelligentia*, Richard dit ailleurs (*Benjamin Majeur*, L.I., c. 3, P.L. 196/67) : « Par l'intelligence, le pli intérieur de l'esprit (*sinus mentis*) est ouvert à l'infini, et le tranchant (*acies*) de l'esprit contemplatif est affilé (*acuitur*) pour qu'il devienne capable de comprendre beaucoup, et qu'il soit perspicace pour pénétrer les choses subtiles ».

(35) Luc, 16, 8.

CHAMANISME PEAU-ROUGE

Par « Chamanisme » nous entendons les traditions d'origine « préhistorique » propres aux peuples mongoloïdes, y compris les Indiens d'Amérique (1) ; en Asie, nous rencontrons ce Chamanisme proprement dit, non seulement en Sibérie, mais aussi au Tibet, — sous la forme de *Bön-Po,* — en Mongolie, en Mandchourie et en Corée ; la tradition chinoise prébouddique, avec ses branches confucianistes et taoïstes, se rattache également à cette famille traditionnelle, et de même pour le Japon, où le Chamanisme a donné lieu à cette tradition particulière qu'est le *Shintô*. Toutes ces doctrines se caractérisent par l'opposition complémentaire de la Terre et du Ciel et par le culte de la Nature, envisagée celle-ci sous le rapport de sa causalité essentielle et non de son accidence existentielle ; elles se caractérisent également par une certaine parcimonie de l'eschatologie — très apparente même dans le Confucianisme — et surtout par la fonction centrale du chamane, assumé en Chine par les *Taotsé* (2) et au Tibet par les lamas devins et exorcistes (3). Si nous mentionnons ici la Chine et le

(1) Exceptés les Mexicains et les Péruviens, qui représentent des filiations traditionnelles plus tardives — « atlantéennes », suivant une certaine terminologie — et qui, de ce fait, ne relèvent plus de l'aire de l'« Oiseau-Tonnerre ». — Au lieu de désigner les Indiens par le terme plutôt barbare d'« amérindien », comme le font quelques ethnographes, on ferait mieux, nous semble-t-il, de créer un mot moins irrégulier, tel qu'« américoïde » ou « rubérindien » (du latin *ruber*, « rouge ») ou simplement « rubérien », à moins d'admettre qu'un néologisme n'est pas indispensable.

(2) A ne pas confondre avec les *Tao-shi*, qui sont des moines contemplatifs.

(3) La démarcation entre le *Bön-Po* et le Lamaïsme n'est pas toujours nette, chacune des deux traditions ayant influé sur l'autre.

Japon, c'est, non pour englober leurs traditions autochtones purement et simplement dans le Chamanisme sibérien, mais pour les situer par rapport à la tradition primitive de la race jaune, tradition dont le Chamanisme est le prolongement le plus direct et aussi, il faut bien le dire, le plus inégal et le plus ambigu.

Cette dernière remarque revient à poser la question de savoir ce que valent spirituellement les formes sibériennes et américaines du Chamanisme ; l'impression générale est qu'il y a là les niveaux les plus divers, mais ce qui est certain, c'est que chez les Peaux-Rouges — car c'est d'eux que nous parlerons ici — il s'est maintenu quelque chose de primordial et de pur, malgré toutes les obscurations qui ont pu s'y superposer dans telles tribus et dans un passé peut-être relativement récent.

Les documents témoignant de l'allure spirituelle des Peaux-Rouges sont nombeux. Un Blanc qui a été enlevé dans sa prime enfance par les Indiens et qui a vécu — au début du XIX[e] siècle — jusqu'à sa vingtième année parmi des tribus qui n'avaient jamais été effleurées par un missionnaire (Kickapoo, Kansas, Omaha, Osage), dit qu' « il est certain qu'ils reconnaissent — du moins ceux que je connais — un Etre suprême, tout-puissant et intelligent, ou le Donneur de Vie, qui a créé toutes choses et les gouverne toutes. Ils croient en général qu'après avoir formé les terrains de chasse et les avoir remplis de gibier il créa le premier homme et la première femme rouges, qui étaient de très grande taille et vivaient fort longtemps ; qu'il tenait souvent des conseils avec eux et fumait avec eux en leur donnant des lois qu'ils devaient observer, et qu'il leur enseignait comment faire la chasse et comment planter du maïs ; mais que par suite de leur désobéissance, il s'éloigna d'eux et les abandonna aux vexations du Mauvais Esprit, qui depuis lors a été la cause de toute leur déchéance et de tous leurs malheurs. Ils croient que le Grand Esprit a un caractère trop sublime pour être l'auteur direct du mal, et qu'il continue d'envoyer à ses enfants rouges — malgré leurs offenses — toutes les

6

bénédictions dont ils jouissent ; en réponse à cette paternelle sollicitude, ils sont réellement filiaux et sincères dans leurs dévotions et prient pour ce dont ils ont besoin, et remercient pour ce qu'ils ont reçu. — Dans toutes les tribus que j'ai visitées, j'ai rencontré la croyance en une vie future avec des récompenses et des punitions... Cette conviction du devoir des comptes au Grand Esprit fait que les Indiens sont généralement scrupuleux et fervents dans leurs croyances et observances traditionnelles, et c'est un fait digne de remarque qu'on ne rencontre chez eux ni froideur ou indifférence, ni hypocrisie à l'égard des choses sacrées... » (1).

Un autre témoignage, provenant celui-ci d'une source chrétienne, est le suivant : « La croyance en un Etre suprême est fermement enracinée dans la culture des Chippewa. Cet Etre, appelé *Kiché Manitô* ou Grand Esprit, était très éloigné d'eux. On adressait rarement des prières directes à lui seul, et on ne lui offrait des sacrifices qu'à la fête des initiés *Midewiwin*. Mes informateurs parlaient de lui sur un ton de soumission et d'extrême révérence. « Il a placé toute chose sur terre et prend soin de tout, » ajouta un vieillard, l'homme-médecine le plus puissant de la Réserve Lac Courte Oreille. Une vieille femme de la Réserve affirma qu'en priant, les anciens Indiens s'adressaient d'abord à *Kiché Manitô* et ensuite « aux autres grands esprits, les *kitchi manitô*, lesquels habitent dans les vents, la neige, le tonnerre, la tempête, les arbres, et en toute chose. » Un vieux chamane Vermilion était certain que « tous les Indiens dans ce pays connaissaient Dieu longtemps avant l'arrivée des Blancs ; mais ils ne lui demandaient pas des choses particulières comme ils le font depuis qu'ils sont Chrétiens. Ils attendaient des faveurs de leurs protecteurs particuliers. »... Les divinités moins puissantes que *Kiché Manitô* étaient ceux qui habitaient la nature et les esprits gardiens... La croyance des Chippewas à la vie après la mort est rendue évidente

(1) John D. Hunter : *Manners and Customs of Indian Tribes* (réédition : Minneapolis, 1957).

par leurs coutumes de sépulture et de deuil, mais il y a chez eux une tradition selon laquelle les esprits vont après la mort vers l'Ouest, « vers l'endroit où le soleil se couche » ou « vers les prairies de campements de la bénédiction et du bonheur éternels ». (1)

*
**

Notre point de vue n'étant pas celui de l'évolutionnisme, pour dire le moins, nous ne saurions croire à une origine grossière et pluraliste des religions, et nous n'avons aucune raison de mettre en doute l'aspect « monothéiste » de la tradition de nos

(1) Sister M. Inez Hilger : *Chippewa Child Life and its Cultural Backround*, Washington 1951. — « La religion était la véritable vie des tribus, elle pénétrait toutes leurs activités et toutes leurs institutions... Le fait le plus surprenant, en ce qui concerne les Indiens de l'Amérique du Nord, et dont on s'est rendu compte trop tard, est qu'ils vivaient habituellement dans et par la religion, à un degré comparable à la piété des anciens Israélistes sous la théocratie. » (Garrick Mallery : *Picture Writing of the American Indians*, 10. *Annual Report of the Bureau of Ethnography*, 1893.) — Un auteur qui vécut soixante ans parmi les Choctaw écrivait : « Je revendique pour l'Indien de l'Amérique du Nord la religion la plus pure et les conceptions les plus élevées du Grand Créateur... » (John James : *My Experience with Indians*, 1925.) — « Appeler simplement religieux tous ces gens ne donne qu'une faible idée de la profonde attitude de piété et de dévotion qui pénètre toute leur conduite. Leur honnêteté est immaculée, et leur pureté d'intention ainsi que leur observance des rites de leur religion ne souffrent aucune exception et sont extrêmement remarquables. Ils sont certainement plus proches d'une nation de saints que d'une horde de sauvages. » (Washington Irving : *The Adventures of Captain Bonneville*, 1837.) — « *Tirawa* est un Esprit intangible, tout-puissant et bienfaisant. Il pénètre l'Univers et il est le souverain suprême. De sa volonté dépend tout ce qui arrive. Il peut amener du bien ou du mal ; il peut donner le succès ou l'insucces. Toute chose est faite avec lui... rien n'est entrepris sans une prière au Père pour de l'aide. » (George Bird Grinnell : *Pawnee Mythology, Journal of American Folklore*, vol. VI.) — « Les Pieds-Noirs croient fermement au Surnaturel et au contrôle des affaires humaines par des Puissances bonnes ou mauvaises du monde invisible. Le Grand-Esprit, ou Grand-Mystère, ou Bonne-Puissance, est partout et en toute chose... » (Walter McClintock : *The Old North Trail*, London 1910.)

Indiens (1), d'autant que le « polythéisme » pur et simple n'est oujours qu'une dégénérescence, donc un phénomène relativement ardif, et en tout cas beaucoup moins répandu qu'on le croit d'ordinaire. Le monothéisme primordial — qui n'a rien de spécifiquement sémitique et qui est plutôt un « pan-monothéisme », sans quoi le polythéisme n'aurait pu en dériver, — ce monothéisme subsiste, ou laisse des traces, chez les peuplades les plus diverses, entre autres les Pygmées d'Afrique ; c'est ce que les théologiens appellent la « religion primitive ». Dans les Amériques, les Fuégiens par exemple ne connaissent qu'un seul Dieu qui habite au-delà des étoiles, qui n'a pas de corps et ne dort pas, et dont les étoiles sont les yeux ; il a toujours été et il ne mourra jamais ; il a créé le monde et donné aux hommes des règles d'action. Chez les Indiens du Nord, — ceux des Plaines et des Forêts, — l'Unité divine apparaît sans doute d'une manière moins exclusive, et dans certains cas elle semble même se voiler, mais il n'y a chez eux rien de strictement comparable au polythéisme anthropomorphiste des anciens Européens : certes, il y a plusieurs « Grands Pouvoirs » (2), mais ces Pouvoirs sont, soit subordonnés à un Pouvoir suprême qui ressemble beaucoup plus à *Brahma* qu'à Jupiter, soit considérés comme un ensemble ou une Substance surnaturelle dont nous sommes nous-mêmes des parties, d'après ce que nous a expliqué un Sioux. Pour comprendre ce dernier point, qui serait du panthéisme si tout le concept ne se réduisait qu'à cela, il faut savoir que les idées sur le Grand-Esprit se rattachent, soit à la réalité « discontinue » de

(1) En 1770, une femme visionnaire annonça aux Sioux Ogalalla que le Grand Esprit était en colère contre eux ; dans les récits pictographiés (*winter counts*) des Ogalalla, cette année reçut le nom de *Wakan Tanka knashkiyan* (« Grand Esprit en colère ») ; or, cela se passa à une époque où ces Sioux ne pouvaient avoir subi l'influence du monothéisme blanc.

(2) Le nom *Wakan-Tanka* — littéralement « Grand Sacré » (*wakan* = sacré) et ordinairement traduit par « Grand Esprit » ou « Grand Mystère » — a été rendu également par « Grands Pouvoirs », pluriel qui est légitime vu le sens polysynthétique du concept. Ce n'est en tout cas pas sans raison que les Sioux ont été appelés *the Unitarians of the American Indian*.

l'Essence, et alors il y a transcendentalisme (1), soit à la réalité « continue » de la Substance, et alors il y a panenthéisme ; dans la conscience des Peaux-Rouges le raport de Substance l'emporte toutefois sur celui d'Essence. On parle parfois d'un Pouvoir magique animant toutes choses, y compris les hommes, et appelé *Manito* (algonquin), *Orenda* (iroquois), et se coagulant — ou se personnifiant suivant les cas — dans les choses et les êtres, y compris ceux du monde invisible et animique, et se cristallisant également en fonction de tel sujet humain et en tant que *totem* ou « ange gardien » (l'*orayon* des Iroquois) (2) ; cela est exact, avec la réserve toutefois que le qualificatif de « magique » est tout à fait insuffisant, et même erroné en ce sens qu'il définit une cause par un effet partiel. Quoi qu'il en soit, ce qu'il importe de retenir, c'est que le théisme indien, tout en n'étant pas un pluralisme de type méditerranéen et « païen », ne coïncide pas non plus exactement avec le monothéisme abrahamique, mais représente plutôt une théosophie quelque peu « mouvante » — en l'absence d'une Ecriture sacrée — et apparentée aux conceptions védiques et extrême-orientales ; il importe de noter également l'insistance, dans cette perspective, sur les aspects « vie » et « puissance », laquelle est bien caractéristique d'une mentalité guerrière et plus ou moins nomade.

Certaines tribus — les Algonquins surtout et les Iroquois — distinguent le démiurge d'avec l'Esprit suprême : ce démiurge a souvent un rôle quelque peu burlesque, voire luciférien. Une telle conception du Pouvoir créateur, et du dispensateur primordial des arts, n'est point particulière aux Peaux-Rouges, comme le prouvent les mythologies de l'Ancien Monde, où les méfaits des titans voisinent avec ceux des dieux ; en langage biblique, nous dirons qu'il n'y

(1) Il va sans dire que nous entendons ce terme selon son sens propre et sans penser à la philosophie emersonienne de ce nom. On peut, du reste, se demander — soit dit en passant — s'il n'y a pas chez Emerson, outre l'idéalisme allemand, une certaine influence venant des Indiens.

(2) En résumé, c'est l'équivalent du *kami* du Shintoïsme.

a pas de Paradis terrestre sans serpent, et que sans ce dernier il n'y a pas de chute et pas de drame humain, ni aucune réconciliation avec le Ciel. Comme la création est malgré tout quelque chose qui s'éloigne de Dieu, il faut bien qu'il y ait en elle une tendance déifuge, si bien qu'on peut considérer la création sous deux aspects, divin l'un et démiurgique ou luciférien l'autre ; or les Peaux-Rouges mélangent les deux aspects, et ils ne sont pas seuls à le faire ; rappelons seulement, dans la mythologie japonaise, le dieu Susano-o, génie turbulent de la mer et de la tempête. En somme, le démiurge — le *Nanabozho, Mishabozho* ou *Napi* des Algonquins, le *Tharonhiawagon* des Iroquois — ce démiurge n'est autre que *Mâyâ*, principe protéique qui englobe à la fois la Puissance créatrice et le monde, et qui est la *natura naturans* aussi bien que la *natura naturata ; Mâyâ* est au-delà du bien et du mal, elle exprime et la plénitude et la privation, le divin et le trop humain, voire le titanesque et le démoniaque, d'où une ambiguïté qu'un moralisme sentimental a de la peine à comprendre.

En fait de cosmogonie, il n'y a guère pour l'Indien de *creatio ex nihilo ;* il y a plutôt une sorte de transformation. Dans un monde céleste situé au-dessus du ciel visible, vivaient à l'origine des êtres semi-divins, les personnages prototypiques et normatifs que l'homme terrestre doit imiter en tout ; et il n'y avait dans ce monde céleste que la paix. Mais quelques-uns de ces êtres finirent par semer la discorde, et alors intervint le grand changement ; ils furent exilés sur terre et devinrent les ancêtres de toutes les créatures terrestres ; quelques-uns cependant purent rester au Ciel, et ce sont les génies de toute activité essentielle, telle que la chasse, la guerre, l'amour, la plantation. Ce que nous appelons « création » est par conséquent, pour l'Indien, surtout un changement d'état ou une descente ; c'est là une perspective « émanationniste » — au sens positif et légitime de ce terme — laquelle s'explique ici par la prédominance, chez les Indiens, de l'idée de Substance, donc de Réalité « non discontinue ». C'est la perspective de la spirale ou de l'étoile, non celle des cercles concentriques, bien que ce point de vue de la discontinuité ne doive jamais être perdu de vue ; les deux perspectives se complètent, mais l'accent est mis soit sur l'une, soit sur l'autre.

Que signifie au juste, et concrètement, cette idée indienne que toute chose est « animée » ? Cela signifie, en principe et métaphysiquement, qu'il y a à partir de toute chose, et en son centre existentiel, un rayon ontologique fait d' « être », de « conscience », de « vie », lequel rattache l'objet, au travers de sa racine subtile ou animique, à son prototype lumineux et céleste ; il en résulte que nous pouvons atteindre les Esesnces célestes à partir de toute chose. Les choses sont les coagulations de la divine Substance ; celle-ci n'est pas les choses, mais les choses sont elle, et cela en vertu de leur existence et de leurs qualités ; c'est là le sens profond de l'animisme polysynthétique des Peau-Rouges, et c'est cette conscience aiguë de l'homogénéité du monde phénoménal qui explique leur naturisme spirituel, puis leur refus de se détacher de la nature et de s'engager dans une civilisation faite d'artifices et de servitudes, et portant en elle les germes de la pétrification aussi bien que de la corruption ; pour l'Indien comme pour l'Extrême-Oriental, l'humain est dans la nature et non en dehors d'elle.

***

Les manifestations les plus éminentes du Grand-Esprit sont les points cardinaux avec le Zénith et le Nadir, ou avec le Ciel et la Terre, et ensuite des formes telles que le Soleil, l'Etoile du Matin, le Roc, l'Aigle, le Bison ; toutes ces manifestations se trouvent en nous-mêmes tout en ayant leurs racines dans la Divinité : bien que le Grand-Esprit soit Un, Il comporte en Lui-même ces qualités dont nous voyons les traces — et subissons les effets — dans le monde des apparences (1).

(1) Les sages parmi les Indiens n'ignorent point le caractère contingent et illusoire du cosmos : « J'ai vu plus que je ne puis dire, et j'ai compris plus que je n'ai vu ; car j'ai vu d'une manière sacrée les ombres de toutes les choses dans l'Esprit, et

L'Est est la Lumière et la Connaissance, et aussi la Paix ; le Sud est la Chaleur et la Vie, donc la Croissance et le Bonheur ; l'Ouest est l'Eau fertilisante, aussi la Révélation qui parle dans l'éclair et le tonnerre ; le Nord est le Froid et la Pureté, ou la Force. C'est ainsi que l'Univers, à quelque niveau qu'on l'envisage — Terre, Homme ou Ciel, — dépend de quatre déterminations primordiales : Lumière, Chaleur, Eau et Froid. Ce qu'il y a de frappant dans cette qualification des points cardinaux, c'est qu'ils ne symbolisent nettement ni le quaternaire des éléments, — air, feu, eau, terre, — ni celui des états physiques correspondants, — sécheresse, chaleur, humidité, froid, — mais qu'ils mélangent ou combinent les deux quaternaires d'une façon inégale : le Nord et le Sud sont caractéristisés respectivement par le froid et la chaleur sans représenter les éléments terre et feu, tandis que l'Ouest correspond à la fois à l'humidité et à l'eau ; l'Est, lui, représente la sécheresse, et avant tout la lumière, mais non l'air. Cette asymétrie s'explique ainsi : les éléments air et terre s'identifient respectivement, dans le symbolisme spatial de l'univers, au Ciel et à la Terre, donc aux extrémités de l'axe vertical, tandis que le feu — en tant que feu sacrificiel et transmutateur — est le Centre du tout ; si l'on tient compte du fait que le Ciel synthétise tous les aspects actifs des deux quaternités — celle des éléments (1) et celle des états (2) — et que la

la forme des formes comme elles doivent vivre ensemble, semblables à un seul Etre. » — « Crazy Horse alla dans le Monde où rien n'est, si ce n'est les Esprits (les Idées éternelles) de toutes choses. Ceci est le Monde réel qui se trouve (caché) derrière celui-ci (le nôtre), et toute chose que nous voyons est quelque chose comme une ombre de ce Monde-là. » — « Je savais que le Réel était loin (de notre monde) et que le rêve obscurci du Réel était ici-bas. » (Héhaka Sapa, dans *Black Elk Speaks,* Lincoln 1961.) — D'après Hartley Burr Alexander, « l'idée fondamentale (du mythe mexicain de *Quetzalcoatl*) est la même (que dans la mythologie des Peaux-Rouges) : celle d'une force ou d'une puissance presque panthéiste qui s'incarne dans les phénomènes du monde actuel, et dont ce monde n'est que l'image et l'illusion. » (*L'art et la philosophie des Indiens de l'Amérique du Nord.*)

(1) Air, feu, eau, terre.

(2) Sécheresse, chaleur, humidité, froid.

Terre synthétise leurs aspects passifs, on remarquera que les définitions symboliques des quatre quartiers veulent être une synthèse des deux pôles, céleste l'un et terrestre l'autre (3) : l'Axe Nord-Sud est terrestre, et l'Axe Est-Ouest est céleste.

Ce qui est commun à tous les Peaux-Rouges, c'est le schéma de la polarité quaternaire des qualités cosmiques ; mais le symbolisme descriptif peut varier d'un groupe à un autre, surtout entre des groupes aussi différents que les Sioux et les Iroquois. Pour les Tchéroki, par exemple, qui appartiennent à la famille iroquoise, l'Est, le Sud, l'Ouest, le Nord, signifient respectivement le succès, le bonheur, la mort, l'adversité et sont représentés par le rouge, le blanc, le noir, le bleu ; pour les Sioux, tous les points cardinaux ont un sens positif, les couleurs étant — dans le même ordre de succession — le rouge, le jaune, le noir, le blanc ; mais il y a évidemment un rapport entre le Nord-adversité et le Nord-purification, puisque l'épreuve purifie et fortifie, ou entre l'Ouest-mort et l'Ouest-révélation, les deux idées se référant à l'au-delà. Chez les Odjbway, qui appartiennent au groupe algonquin, l'Est est blanc comme la lumière, le Sud vert comme la végétation, l'Ouest rouge ou jaune comme le soleil couchant, et le Nord noir comme la nuit ; les assignations diffèrent suivant les perspectives, mais le symbolisme fondamental avec sa quaternité et ses polarités n'en est pas affecté.

*
**

L'on sait le rôle crucial que jouent les directions de l'espace dans le rite du Calumet. Ce rite est la prière de l'Indien, dans laquelle l'Indien parle, non seulement pour lui-même, mais aussi pour toutes les autres créatures ; l'Univers entier prie avec l'homme qui offre la Pipe aux Puissances, ou à la Puissance.

(3) Cela signifie — si l'on envisage tout ce symbolisme à la lumière de l'alchimie — que dans cette polarisation les forces complémentaires du « soufre », qui « dilate », et du « mercure », qui « contracte » et « dissout », se trouvent en équilibre ; le feu du centre équivaut alors au feu hermétique au fond de l'athanor.

Mentionnons ici également les autres grands rites du Chamanisme peau-rouge, du moins les quatre principaux, à savoir la Loge à transpirer, l'Invocation solitaire et la Danse du Soleil (1) ; nous choisissons le nombre quatre, non parce qu'il marque une limite absolue, mais parce qu'il est sacré chez les Peaux-Rouges et qu'il permet, en fait, d'établir une synthèse qui n'a rien d'arbitraire.

La Loge à transpirer est le rite purificatoire par excellence : par lui, l'homme se purifie et devient un être nouveau. Ce rite et le précédent sont absolument fondamentaux ; le suivant l'est aussi, mais en un sens quelque peu différent.

L'Invocation solitaire — la « lamentation » ou l'« envoi d'une voix » — est la forme la plus élevée de la prière ; elle peut être silencieuse (2), suivant les cas. C'est une véritable retraite spirituelle, par laquelle tout Indien doit passer une fois dans sa jeunesse — mais alors l'intention est particulière — et qu'il peut renouveler à tout moment suivant l'inspiration ou les circonstances.

La Danse du Soleil est d'une certaine façon la prière de la communauté entière ; pour ceux qui l'exécutent, elle signifie — ésotériquement tout au moins — une union virtuelle avec l'Esprit solaire, donc avec le Grand-Esprit. Cette danse symbolise le rattachement de l'âme à la Divinité : de même que le danseur est ataché à l'arbre central, — par des lanières qui symbolisent les rayons du soleil, — de même l'homme se trouve rattaché au Ciel par un lien mystérieux que l'Indien scellait autrefois avec son sang, tandis qu'il se contente de nos jours d'un jeûne ininterrompu de trois ou quatre jours. Le danseur, dans ce rite, est comme un aigle volant vers le soleil : avec le sifflet fait en os d'aigle, il produit un son strident et plaintif tout en imitant d'une certaine manière le vol de l'aigle, avec les plumes qu'il porte dans les mains. Ce rapport en quelque sorte sacramentel avec le soleil laisse dans l'âme une trace indélébile (1).

(1) Les autres rites ont une portée plutôt sociale.

(2) Cf. René Guénon : *Silence et solitude*, dans *Etudes Traditionnelles*, mars 1949.

*
* *

Il faut distinguer, dans les pratiques magiques des chamanes, la magie ordinaire d'avec ce que nous pourrions appeler la magie cosmique : cette magie opère moyennant les analogies entre les symboles et leurs prototypes. Partout dans la nature, y compris l'homme lui-même, nous rencontrons en effet des possibilités semblables, des substances, des formes, des mouvements qui se correspondent qualitativement ou typologiquement ; or le chamane entend subjuguer des phénomènes qui par leur nature ou par accident échappent à son emprise, moyennant des phénomènes analogues — donc métaphysiquement « identiques » — qu'il crée lui-même et qui de ce fait se situent dans sa sphère d'activité ; il veut obtenir la pluie, l'arrêt d'une tempête de neige, l'arrivée des bisons, la guérison d'une maladie, à l'aide de formes, de couleurs, de rythmes, d'incantations, de mélodies sans paroles. Mais tout cela serait insuffisant sans l'extraordinaire puissance de concentration du chamane, puissance qui ne peut s'obtenir que par un long entraînement dans la solitude et le silence et au contact de la nature vierge (2) ; elle peut s'obtenir également grâce à un don particulier et par l'intervention d'une influence céleste (3). Il y a, derrière tout phénomène sensible, une réalité d'ordre animique qui est indépendante des limitations de l'espace et du temps ; c'est en se mettant en rapport avec ces réalités, ou ces racines subtiles ou suprasensibles des choses, que le chamane peut influencer les phénomènes na-

(1) Tous ces rites ont été décrits par Héhaka Sapa dans : *Les rites secrets des Indiens Sioux* (Payot 1953). — S. S. le Jagadguru de Conjeevaram, ayant lu ce livre (*The Sacred Pipe*), fit remarquer à l'un de nos amis que les rites des Peaux-Rouges présentent des analogies frappantes avec certains rites védiques.

(2) Depuis que les hommes-médecine habitent des maisons — nous a dit un Shoshoni — ils sont devenus impurs et ont perdu beaucoup de leur puissance.

(3) Comme dans le cas de Héhaka Sapa.

turels ou prédire l'avenir. Tout cela semblera étrange, pour dire le moins, au lecteur moderne, dont l'imagination porte d'autres empreintes et obéit à d'autres réflexes que celle de l'homme médiéval ou archaïque, et dont le subconscient, il faut bien le dire, est faussé par une foule de préjugés à prétention intellectuelle et scientifique ; sans pouvoir entrer ici dans les détails, rappelons simplement, avec Shakespeare, qu' « il y a plus de choses dans le ciel et sur la terre, que tout ce que peut rêver votre philosophie. »

Mais les chamanes sont aussi, et même *a fortiori*, d'experts magiciens au sens ordinaire du mot ; leur science opère avec des forces d'ordre psychique ou animique, individualisées ou non ; elle ne fait pas intervenir comme la magie cosmique les analogies entre le microcosme et le macrocosme, ou entre les différentes réverbérations naturelles d'une même « idée ». Dans la magie « blanche », qui est normalement celle des chamanes les forces mises en action, de même que le but de l'opération, sont soit bénéfiques, soit simplement neutres ; quand au contraire les esprits sont maléfiques et que le but l'est également il s'agira de magie « noire » ou de sorcellerie ; dans ce cas, rien ne se fait « au nom de Dieu », et le lien avec les puissances supérieures est rompu, il va de soi que des pratiques aussi dangereuses socialement et aussi néfastes en elles-mêmes, étaient sévèrement prohibées chez les Peaux-Rouges comme chez tous les peuples (1), ce qui ne signifie pas qu'elles n'aient point connu, dans certaines tribus des forêts, — comme en Europe à la fin du moyen âge, — une extension en quelque sorte épidémique, conformément à leur nature sinistre et contagieuse (2).

(*à suivre.*)

Frithjof SCHUON

(1) Excepté peut-être des tribus mélanésiennes très dégénérées.

(2) Ces pratiques se sont raréfiées — nous a-t-on dit — du fait que les effets maléfiques se retournaient trop souvent contre les coupables, grâce à la protection dont jouissaient les victimes présumées.

LES LIVRES

Discours et Sermons de Houei-Nêng, Sixième Patriarche Zen, trad. Lucien Houlné et L. T. Wang (Paris, Albin-Michel, 1963).

Le *Fan-pao T'an-king*, le fameux *Sûtra de l'Estrade*, ne nous était guère connu, jusqu'à présent, qu'à travers les citations et les commentaires du Pr Suzuki. La traduction consciencieuse de M. Lucien Houlné s'ajoute, pour notre information sur le Zen, à celles d'autres Maîtres, Houang-Po et Chen-houei notamment.

On ne s'étonnera pas qu'elle propose dès l'abord un certain nombre de contradictions apparentes : l'existence même d'une abondante littérature discursive dans une doctrine qui s'éloigne ostensiblement des textes ; celle d'un enseignement didactique dans une école qui tend à la connaissance intuitive « abrupte ». A quoi la traduction occidentale ajoute l'acuité d'un triple problème de vocabulaire sans solution définitive : *Shûnyata* est « Vacuité », mais *Tathâta* est-il « Quiddité », « Réalité » ? Le décisif *Wou-nien* est-il « non-pensée », « non-mental », ou « non-attachement » ? Nous opterions, quant à nous, dans chaque cas, pour le dernier terme.

En fait, même si le Zen érige en méthode la rupture délibérée avec les habitudes de la continuité logique et des conventions expressives, le *sûtra* ne peut recéler ni confusions, ni paradoxes : « *c'est notre esprit qui les rend tels* ». C'est notre mental qui remue, et non pas le fanion, ni le vent qui paraît l'agiter. Le Patriarche est *illettré*, c'est-à-dire qu'il échappe aux servitudes de la littéralité scripturaire. S'il ne « *connaît pas* le dharma *bouddhiste* », c'est qu'une connaissance illuminative spontanée rend pour lui superflues les formulations du langage. Mais, en règle générale, la « chute de la pomme » suppose un long mûrissement du fruit. Le *sûtra* se contente d'indiquer le chemin : « *Si la récitation du* sûtra *vous éclaire ou vous est profitable ou non, cela ne dépend que de vous-même. Celui qui récite le* sûtra *avec la langue et met son enseignement en pratique dans son esprit sera maître du* sûtra. *Celui qui récite le* sûtra *sans le mettre en pratique sera esclave du* sûtra. » Le *sûtra* est fait pour l'homme et non l'inverse. Et c'est pourquoi, notre Houei-Nêng, à ce stade de l'enseignement, le « rejet de la littérature » est encore de la littérature.

Le but ultime de l'enseignement magistral, c'est la libération des liens « *par une sorte d'artifice* ». Il est peu probable que, dans l'état mental de notre époque, la traduction du *Sûtra de l'Estrade* provoque spontanément en nous le même éclair fulgurant qu'en Houei-Nêng le *Vajrâcchedikâ*. Au moins contribuera-t-elle à satisfaire les esprits curieux et à fixer certaines notions trop sujettes aux spéculations gratuites.

Pierre GRISON.

LAO TSE, *Tao Te King*, introduction, traduction, glose, commentaires et notes par *Jacques Lionnet* (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962).

Les lecteurs des *Etudes Traditionnelles* ont pu suivre la génèse de ce travail patiemment, minutieusement élaboré, puisque les premières ébauches de l'introduction parurent ici-même en 1948, puis en 1952, suivies plus récemment de substantiels extraits de la traduction elle-même. Nous ne pensons pas que l'œuvre achevée puisse en rien les décevoir.

Traducteurs récents du *Tao-te king*, Duyvendak « profanait » littéralement le texte et prétendait en corriger les « interpolations » ; Houang Kia-tcheng et Pierre Leyris, sensibles d'abord au rythme et à la concision, tentaient — non sans bonheur — de les restituer, mais au détriment de la richesse du sens. M. Jacques Lionnet ne fait ni de l'érudition gratuite, ni de la poésie : proche en cela de P. Wieger, mais avec une rigueur plus grande, il préfère une traduction interprétative et ne renonce pas à la paraphrase. La glose interlinéaire qu'il y ajoute est enrichissante et d'un intérêt constant — bien qu'un artifice typographique eût pu, nous semble-t-il, la distinguer plus nettement du texte. Enfin, pour la première fois, — car l'œuvre de Matgioi comporte des faiblesses qu'il serait vain de nier — le *Tao-te king* est situé très exactement dans le contexte de la Tradition extrême-orientale.

Issue de la source unique qui s'exprime dans le *Yi-king*, la Tradition chinoise se « polarise » au VI° siècle AC : « De cette source commune qui se situe à l'époque légendaire, le Confucianisme présente le courant de surface, conservateur et classique, tandis que le Taoïsme en révèle le courant profond à la fois transformateur et transcendant. » M. Lionnet n'ignore pas que, dans cette perspective, la légende est plus significative que l'histoire, et il souligne le reclassement possible des faits historiques dans l'évolution spiraloïde des cycles traditionnels. Quant à l'apparente intrusion du Bouddhisme, « elle semble avoir servi de pont aux deux courants indigènes pour pallier à leur divergence croissante et même plus tard de couverture au Taoïsme devenu inaccessible à l'esprit des temps. » Si l'interpénétration des deux doctrines est

particulièrement sensible dès les Six Dynasties, et surtout dans le « néo-Taoïsme » des Song, la « couverture » nous apparait évidente dans le cadre des sociétés secrètes de toutes époques. L'un des points les plus intéressants de l'étude de M. Lionnet est l'interprétation qu'il donne du rôle des « archivistes », fonction qui fut celle de Lao-tseu à la cour des Tcheou : il est très vraisemblable en effet que les « archives » conservées aient été la trace de l'enseignement traditionnel le plus authentique et le plus secret, le retrait de Lao-tseu vers l'ouest correspondant à celui de la Tradition dans un centre spirituel caché.

D'une manière très générale, on peut dire que les nombreux aperçus ouverts à notre réflexion par M. Lionnet apparaitront neufs à beaucoup dans le mesure même où ils reflètent, avec une rare perspicacité, l'enseignement d'une sagesse intemporelle.

Pierre GRISON

ERRATA

Numéro 376, mars-avril 1963 :

Page 74, fin de la note 2, lire : "Nous *nous* proposons..."

Page 76, ajouter à la note 3 : " Cf. Cor. *23*, 20 où une telle synthèse se trouve en fait réalisée par un arbre naturel n'ayant aucun rapport explicite avec les deux autres" et qui est cependant un "olivier qui pousse au Mont Sinaï".

Page 78, ligne 5, lire : *Imâm* au lieu de : Imân.

Page 90, dans la note 1, lire partout : *Yahûd* au lieu de : Iahud.

Page 93, ligne 20, lire : "*ne sont pas* des traditions intégrales" au lieu de : "ce n'est pas...".

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 10-1963

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

64e Année — Novembre-Décembre 1963 — N° 380

CHAMANISME PEAU-ROUGE

(suite et fin)

Un problème qui préoccupe tous ceux qui s'intéressent à la spiritualité des Peaux-Rouges est celui de la « Danse des Esprits » (*Ghost Dance*), laquelle a joué un rôle si tragique lors de la défaite finale de cette race. Contrairement à l'opinion courante, cette danse n'était pas un fait totalement nouveau ; plusieurs mouvements du même genre avaient vu le jour bien avant Wovoka, — le promoteur de la *Ghost Dance*, — c'est-à-dire qu'il se produisait assez fréquemment, chez les tribus de l'Ouest, le phénomène suivant : un visionnaire, qui n'était pas nécessairement un chamane, fait l'expérience de la mort et, en revenant à la vie, apporte un message de l'au-delà, à savoir des prophéties concernant la fin du monde, le retour des morts et la création d'une nouvelle terre, — on a même parlé de la « pluie des étoiles », — puis un appel à la paix et finalement une danse devant hâter les événements et protéger les croyants, en l'occurence les Indiens ; en un mot, ces messages d'outre-tombe contenaient les conceptions eschatologiques et « millénaristes » que nous rencontrons sous une forme ou une autre dans toutes les mythologies et dans toutes les religions (1).

(1) Des mouvements tout à fait analogues se sont produits successivement au Pérou et en Bolivie, à partir de la conquête espagnole jusqu'au début de notre siècle.

Ce qu'il y avait de particulier et aussi de tragique dans la *Ghost Dance* était dû aux circonstances physiques et psychologiques du moment : le désespoir des Indiens transposait ces prophéties dans un avenir immédiat et leur conférait en outre une allure combative tout à fait opposée au caractère pacifique du message primitif ; ce ne furent toutefois pas les Indiens qui provoquèrent le combat. Quant aux prodiges expérimentés par certains croyants, — des Sioux notamment, — ils semblent avoir été moins des phénomènes de suggestion que des hallucinations dues à une psychose collective, et déterminées en partie par des influences chrétiennes ; Wovoka a toujours nié d'avoir prétendu être le Christ, alors qu'il ne nia jamais d'avoir rencontré l'Etre divin — ce qui peut s'entendre de bien des façons — et d'avoir reçu un message ; il n'avait cependant aucun motif de nier la première chose plutôt que la seconde (1). Il n'y a pas lieu, à ce qu'il nous semble, d'accuser Wovoka d'imposture, d'autant qu'il a été décrit comme un homme sincère par des Blancs qui pourtant n'avaient aucun préjugé favorable ; la vérité est sans doute qu'il a été, lui aussi, une victime des circonstances. Pour ramener tout ce mouvement à ses justes proportions, il faut le regarder dans son contexte traditionnel, le « polyprophétisme » indien et l'« apocalyptisme » propre à toute religion, puis dans son contexte contingent et temporel, l'écroulement des bases vitales de la civilisation des Plaines.

***

La fascinante combinaison de l'héroïcité combative et stoïque et de l'allure sacerdotale conférait à l'Indien des Plaines et des Forêts une sorte de majesté à la fois aquiline et solaire, d'où cette beauté puissamment originale et irremplaçable qui s'attache à l'homme rouge et contribue à son prestige de guer-

(1) Cf. *The Ghost-Dance Religion*, par James Mooney, dans *Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution*, Washington 1896, et aussi : *The Prophet Dance of the Northwest*, par Leslie Spier, dans *General Series in Anthropology*, Menasha, Wisconsin, 1935.

rier et de martyr (1). Comme le Japonais du temps des samouraïs, le Peau-Rouge était profondément artiste dans sa manifestation personnelle même : outre que sa vie était un jeu perpétuel avec la souffrance et la mort (2) et de ce fait une sorte de *karma-yoga* chevaleresque (3), il savait donner à ce style spirituel un revêtement esthétique d'une expressivité insurpassable.

Un élément qui a pu donner l'impression que l'Indien est un individualiste — par principe et non *de facto* seulement, — c'est l'importance cruciale que revêt chez lui la valeur morale de l'homme, le caractère si l'on veut, d'où le culte de l'acte (4). L'acte héroïque et silencieux s'oppose à la parole vaine et prolixe du lâche ; l'amour du secret, la réticence de livrer le sacré par des discours faciles qui l'affaiblissent et le dilapident, s'expliquent par là. Tout le caractère indien se laisse en somme définir par ces deux mots, si de telles ellipses sont permises : acte et secret ; acte foudroyant, au besoin, et secret impassible. Tel un roc, l'Indien d'autrefois se reposait en lui-même, en sa personnalité, pour ensuite la traduire en acte avec

(1) N'en déplaise aux pseudo-réalistes antiromantiques qui ne croient qu'au trivial. Si aucun des peuples dits primitifs n'a suscité un intérêt aussi vif et tenace que les Peaux-Rouges, et si l'Indien incarne certaines de nos nostalgies qu'on a tort de qualifier de puériles, il faut bien qu'il soit quelque chose par lui-même, car « il n'y a pas de fumée sans feu ».

(2) Une « ordalie », suivant une expression de Hartley Burr Alexander.

(3) Le fils de Héhaka Sapa nous raconta qu'il y avait, parmi les guerriers indiens, des hommes qui faisaient vœu de mourir à la guerre ; on les appelait « ceux qui ne reviennent pas », et ils portaient des insignes particuliers, notamment un bâton orné de plumes dont la pointe était recourbée. Nous en avons entendu parler également chez les Indiens Corbeaux.

(4) « Ce qu'on ne peut jamais enlever à un homme — nous dit un Sioux — c'est son éducation ; on ne peut ni l'enlever et on ne peut pas non plus l'acheter. Chacun doit se former son caractère et sa personnalité ; celui qui se laisse aller, tombera et en portera la responsabilité. » Tout aussi typique est la réflexion suivante du même interlocuteur : « Quand l'Indien fume le Calumet, il le dirige vers les quatre directions et vers le ciel et la terre, et ensuite il doit veiller à sa langue, à ses actions et à son caractère. »

l'impétuosité de l'éclair ; mais en même temps il restait humble devant le Grand Mystère dont la nature environnante était, pour lui, le message permanent.

La nature est solidaire de la sainte pauvreté et aussi de l'enfance spirituelle ; elle est un livre ouvert dont l'enseignement de vérité et de beauté ne s'épuise jamais. C'est au milieu de ses propres artifices que l'homme se corrompt le plus facilement, ce sont eux qui le rendent avide et impie ; auprès de la nature vierge, qui ne connaît ni agitation ni mensonge, l'homme a des chances de rester contemplatif comme l'est la nature elle-même. Et c'est la Nature totale et quasi divine qui, au-delà de tous les errements humains, gardera le dernier mot.

***

Pour bien comprendre le destin abrupt de la race indienne, il faut tenir compte du fait que cette race a vécu pendant des millénaires dans une sorte de paradis pratiquement illimité ; les Indiens de l'Ouest s'y trouvaient encore au début du XIXe siècle. Ce f un paradis rude, certes, mais offrant une ambiance grandiose à caractère sacré, et comparable à bien des égards à ce que fut l'Europe nordique avant l'arrivée des Romains (1). Comme les Indiens s'identifiaient spirituellement et humainement à cette nature inviolée, et inviolable selon eux, ils en acceptaient toutes les lois, donc aussi la lutte pour la vie en tant que manifestation du « principe du meilleur » ; mais avec le temps, et en fonction des conséquences de l'« âge de fer » où prédominent les passions et où disparaît la sagesse, les abus se répandaient de plus en plus ; un individualisme héroïque, mais vindicatif et cruel obscurcissait les vertus désintéressées, comme ce fut du reste le cas chez tous les peuples guerriers. La situation privilégiée des Indiens — en marge de « l'Histoire » et des écrasantes civilisations citadines — devait finir par s'épuiser ; il n'y a rien d'étonnant à ce que cet épuisement d'un paradis en quelque sorte vieilli coïncidât avec les temps modernes (2).

(1) Les Germains habitaient des hameaux et les Gaulois des cités, mais tous les bâtiments étaient en bois, ce qui indique une différence foncière par rapport aux villes en pierre des Méditerranéens.

Mais de toute évidence, cet aspect unilatéral de fatalité ne saurait atténuer ni excuser aucune des vilenies dont l'Indien a été la victime depuis des siècles, sans quoi les notions de justice et d'injustice n'auraient pas de sens et qu'il n'y aurait jamais eu d'infamie ni de tragédie. Les défenseurs de l'invasion blanche et de toutes ses conséquences font volontiers valoir que tous les peuples ont de tout temps commis des violences ; des violences, oui, mais non pas forcément des bassesses, perpétrées, par surcroît, au nom de la liberté, de l'égalité, de la fraternité, de la civilisation, du progrès et des droits de l'homme... La destruction consciente, calculée, méthodique, officielle — et non point anonyme — de la race rouge, de ses tradition et de sa culture, en Amérique du Nord et partiellement aussi en Amérique du Sud, loin d'avoir été un processus inévitable, — et éventuellement excusable par des lois naturelles à condition qu'on ne prétende pas les avoir dépassées grâce à la « civilisation », — cette destruction, disons-nous, demeure en réalité l'un des plus grands crimes et l'un des plus insignes vandalismes dont l'Histoire ait gardé le souvenir.

Ceci dit, il reste l'aspect inéluctable des choses, celui de la fatalité, en vertu duquel ce qui est possible ne peut pas ne pas se manifester en quelque manière, et tout ce qui arrive a ses causes proches ou lointaines ; cet aspect du monde et du destin n'empêche toutefois pas les choses d'être ce qu'elles sont :

(2) Last Bull — l'ancien gardien des flèches sacrées des Cheyennes — nous raconta une vieille prophétie des Cheyennes : un homme viendrait de l'Est avec une feuille — ou une peau — couverte de signes graphiques ; il montrerait cette feuille en déclarant que cela vient du Créateur du monde ; et il détruirait hommes, arbres et herbes pour les remplacer par d'autres hommes, d'autres arbres, d'autres herbes.

le mal reste le mal sur son propre plan. On condamne le mal pour sa nature, non pour son caractère inévitable ; ce dernier, on l'accepte, car le tragique entre nécessairement dans le jeu divin, et ne serait-ce que parce que le monde n'est pas Dieu ; on n'accepte pas l'erreur, mais on se résigne à son existence. Mais au-delà des destructions terrestres, il y a l'Indestructible : « Chaque forme que tu vois — chante Roumi — possède son archétype dans le monde divin, au-delà de l'espace ; si la forme périt, qu'importe, puisque son modèle céleste est indestructible. Chaque belle forme que tu as vue, chaque parole profonde que tu as entendue, — ne sois pas attristé parce que tout cela se perd ; car il n'en est pas ainsi. La Source divine est immortelle, et son cours donne de l'eau sans arrêt ; comme ni l'une ni l'autre ne peut s'arrêter, de quoi te lamentes-tu ?... A partir du moment où tu es entré dans ce monde de l'existence, une échelle a été placée devant toi... »

Frithjof SCHUON

LE MASQUE SACRÉ

Le masque est un des modes les plus répandus et sans doute les plus anciens de l'art sacré. On le retrouve aussi bien dans les civilisations les plus élaborées, comme celles de l'Inde ou du Japon, que chez les peuples appelés primitifs. La seule exception constituent les civilisations rattachées au monothéisme sémitique, bien que le masque se soit conservé dans le folklore des peuples chrétiens et de quelques peuples musulmans (1), et cela parfois sous des formes dont le symbolisme est encore manifeste (2) ; la ténacité même de leur survivance, à l'encontre de toute pensée « évoluée », prouve d'ailleurs indirectement leur origine sacrée.

Pour le Christianisme, comme pour le Judaïsme et l'Islam, l'usage rituélique du masque ne pouvait être qu'une forme d'idolâtrie. Il se rattache en effet, non pas à l'idolâtrie mais au polythéisme, si l'on entend par ce terme non le paganisme mais une « vision » spirituelle du monde qui personnifie spontanément les fonctions cosmiques sans ignorer la nature une et infinie de la Réalité suprême.

Cette vision implique un concept de la « personne » quelque peu différent de celui que nous connaissons du monothéisme. Il se déduit de l'expression « *persona* » même : On sait que dans le théâtre antique, issu du théâtre sacré des Mystères, ce mot

(1) Notamment chez les musulmans de Java et d'Afrique noire. Le masque existe aussi chez les berbères de l'Afrique du Nord, où il revêt un caractère carnavalesque.

(2) Chez les peuples germaniques on trouve le masque grotesque — à caractère « apotropéique », utilisé surtout lors des mascarades solsticiales — et le masque féerique, de même que le masque héroïque, qui existe aussi dans le folklore espagnol.

désignait à la fois le masque et le rôle (3). Or le masque exprime nécessairement, non pas une individualité — dont la figuration n'exigerait guère de masque — mais un type, donc une réalité intemporelle, cosmique ou divine. La « personne » s'identifie ainsi à la fonction, et celle-ci est à son tour un des multiples masques de la Divinité, dont la nature infinie reste impersonnelle.

Il y a une hiérarchie de fonctions et donc de « personnes » divines ; mais leur multiplicité même fait qu'aucune ne peut être considérée comme le « masque » unique et total de la Divinité infinie. Celle-ci peut revêtir tel ou tel masque pour se révéler le plus directement à son adorateur ; ou encore, ce dernier peut choisir tel masque particulier comme support et comme voie ; il finira toujours par y retrouver toute dignité céleste, car chacune des qualités universelles contient essentiellement les autres. C'est ce qui explique le caractère apparemment flottant des anciens panthéons (4).

L'essence des qualités universelles est une ; c'est ce qu'affirme le monothéisme en proclamant l'unicité de la « personne » divine. C'est comme s'il se servait de l'idée de la personne, — la seule qu'un polythéisme oublieux de l'absolu pouvait encore saisir, — pour affirmer l'unité de l'Essence. En revanche, le monothéisme dut faire une distinction entre la personne et ses diverses fonctions ou qualités, distinction du reste évidente puisque semblable à celle qui existe entre le sujet humain et ses facultés. Il n'en reste pas moins vrai que la divinité personnelle se conçoit toujours à travers l'une ou l'autre de ses qualités, lesquelles se distinguent et s'excluent parfois

(3) On a fait dériver *persona* de *personare*, « sonner à travers » — le masque étant littéralement le porte-parole de l'essence cosmique qui se manifeste par lui — mais cette étymologie serait douteuse, d'après Littré, pour des raisons phonétiques ; elle n'en garde pas moins, même dans ce cas, une certaine valeur au point de vue des coïncidences significatives — lesquelles précisément ne sont pas des « hasards » — au sens du *nirukta* hindou.

(4) Nous pensons au fait qu'un dieu secondaire peut occasionnellement « usurper » le rôle suprême.

sur le plan de leur manifestation ; jamais toutes ne se révèlent en même temps, et là où elles coïncident, dans la plénitude indifférenciée de leur essence commune, il n'y a plus vraiment de personne : ce qui est au-delà de toute distinctivité, est par là même au-delà de la personne. Mais la distinction entre le Dieu personnel et l'Essence impersonnelle est du ressort de l'ésotérisme, qui rejoint ainsi la métaphysique sous-jacente au polythéisme traditionnel (5-. Quoi qu'il en soit, en niant la multiplicité des « personnes », le monothéisme dut aussi rejeter l'usage rituélique du masque.

Mais revenons au masque sacré comme tel : il est avant tout le moyen d'une théophanie ; l'individualité de son porteur ne s'efface pas seulement devant le symbole revêtu, elle se fond en lui jusqu'à devenir l'instrument d'une « présence » supra-humaine. Car l'usage rituélique du masque va beaucoup plus loin qu'une simple figuration : c'est comme si le masque, en voilant le visage ou le « moi » extérieur de son porteur, dévoilait en même temps une possibilité latente en lui. L'homme devient réellement le symbole qu'il a revêtu, ce qui présuppose à la fois une certaine plascitité psychique et une influence spirituelle actualisée par la forme du masque. Aussi considère-t-on généralement un masque sacré comme un être réel ; on le traite comme s'il était vivant, et on ne le revêt qu'après avoir accompli des rites de purification (6).

L'homme s'identifie du reste spontanément au rôle qu'il joue et qui lui a été imposé par sa provenance, son destin et son ambiance sociale. Ce rôle est un masque, le plus souvent un faux masque dans un monde factice comme le nôtre, et en tout cas une

(5) Dans l'ésotérisme musulman, par exemple, les dieux multiples des polythéistes sont souvent comparés à des noms divins ; le paganisme, ou le polythéisme au sens restrictif du terme, correspond alors à une confusion entre le « nom » et le « nommé ».

(6) Il en vas de même pour le façonnement des masques chez la plupart des peuples africains : le sculpteur d'un masque sacré doit se soumettre à une certaine ascèse. Cf. Jean-Louis Bédouin, *Les Masques* (Les Presses Universitaires, Paris 1961).

forme qui délimite plus qu'elle ne libère .Le masque sacré, par contre, avec tout ce que son port implique en fait de gestes et de paroles, offre subitement à la « conscience de soi-même » un moule beaucoup plus vaste et par là même une occasion de réaliser la « liquidité » de cette conscience, sa faculté d'épouser toutes les formes sans en être aucune.

***

Une remarque s'impose ici : par « masque » nous entendons avant tout un visage artificiel qui recouvre la face du porteur ; mais dans bien des cas — dans le théâtre chinois par exemple ou chez les Peaux-Rouges — une simple peinture du visage a la même fonction et la même efficacité. Normalement, le masque est complété par un revêtement ou un ornement du corps entier ; en outre, l'usage rituélique du masque est le plus souvent accompagné de la danse sacrée, dont les gestes symboliques et le rythme ont le même but que le masque, celui d'actualiser une présence supra-humaine.

Le masque sacré ne suggère pas toujours une présence angélique ou divine, il peut également être l'expression et le support d'une présence « asurique » ou démoniaque, sans que cela implique nécessairement une déviation ; car cette présence en soi malfaisante peut être domptée par une influence supérieure et captée dans un but expiatoire, comme cela arrive dans certains rites lamaïstes. Mentionnons aussi, comme exemple bien connu, le combat du *Barong* et de la sorcière *Rangda* dans le théâtre sacré balinais : le *Barong*, qui a la forme d'un lion fantastique, et qui est communément considéré comme le génie protecteur du village, est en réalité le lion solaire, symbole de la lumière divine, ce qu'expriment ses ornements dorés ; il doit affronter la sorcière *Rangda*, personnification des forces ténébreuses. L'un et l'autre de ces masques est le support d'influences subtiles qui se communiquent à tous ceux qui participent au drame ; entre eux, un combat réel se déroule. A un certain moment, des jeunes gens en trance se jettent contre la sorcière

Rangda pour la poignarder ; mais le pouvoir magique du masque les force à tourner leurs *Kriss* contre eux-mêmes; à la fin, le *Barong* repousse la sorcière *Rangda*. Celle-ci est en réalité une forme de la déesse *Kali*, de la puissance divine envisagée dans sa fonction destructive et transformante, et c'est en vertu de cette nature implicitement divine du masque que son porteur peut l'assumer impunément.

Le masque grotesque existe à bien des niveaux différents. Il a généralement une vertu « apotropéique », car en dévoilant la véritable nature de certaines influences néfastes, on les met en fuite. Le masque « objectivise » des tendances ou forces qui sont d'autant plus dangereuses qu'elles restent vagues et inconscientes ; il leur propose leur propre visage laid et méprisable afin de les désarmer (7). Son effet est donc psychologique mais dépasse le plan de la psychologie ordinaire, puisque la forme même du masque et son efficacité quasi magique dépendent d'une science des tendances cosmiques.

Le masque « apotropéique » a souvent été transposé dans le décor sculptural des temples. Lorsque son caractère à la fois grotesque et terrifiant est conçu comme un aspect de la puissance divine destructrice, il est à son tour un masque divin. C'est ainsi, sans doute, qu'il faut interpréter le Gorgoneïon des temples grecs archaïques, et c'est là le sens du *Kâla-mukha*, le masque composite qui orne le faîte des niches sacrées dans l'architecture hindoue (8).

Le masque sacré emprunte nécessairement ses formes à la nature, mais il n'est jamais « naturaliste », puisque son but est de suggérer un type cosmique intemporel. Il atteint ce but, soit en soulignant certains traits essentiels, soit en combinant des for-

(7) Les masques thérapeutiques des Iroquois — appelés *False Faces*, « Faux Visages » — sont un exemple bien connu et particulièrement typique de la fonction dont il s'agit ; ils rappellent d'ailleurs étrangement certains masques populaires des pays alpestres.

(8) Cf. Ananda K. Coomaraswamy : *The Face of Glory*, et aussi notre livre *Principes et Méthodes de l'Art sacré*, p. 55.

mes de natures différentes mais analogues entre elles, telles des formes humaines et animales, ou celles-ci et des formes purement géométriques. Son langage formel s'adresse beaucoup moins souvent à la sensibilité émotive qu'on ne serait tenté de le croire : les masques rituels des esquimaux, par exemple, des Indiens de la côte du nord-ouest américain ou ceux de certaines tribus nègres, ne sont intelligibles que pour celui qui en connaît toutes les références symboliques. On peut dire la même chose des masques du théâtre sacré hindou : le masque de Krishna, tel qu'on le montre dans l'Inde du sud, n'est qu'un ensemble de métaphores.

Au sujet des masques à forme animale, nous ferons les remarques suivantes : l'animal est en lui-même un masque de Dieu ; ce qui nous regarde par son visage, ce n'est pas tant l'individu que le génie de l'espèce, le type cosmique, qui correspond à une fonction divine. On pourrait aussi dire que dans l'animal, les différentes puissances ou éléments de la nature assument la forme du masque : l'eau se « personnifie » dans le poisson, l'air dans l'oiseau ; dans le bufle ou le bison, la terre se manifeste dans son aspect généreux et fertile, et dans l'ours elle montre sa face obscure. Or, les puissances de la nature sont des fonctions divines.

Toutefois, les danses avec des masques à formes animales peuvent avoir un but pratique, celui de se concilier le génie de l'espèce du gibier. C'est là une action magique, mais qui peut fort bien s'intégrer dans une vision spirituelle des choses. Puisque les liens subtils entre l'homme et son ambiance naturelle existent, on peut en faire usage comme on utilise des conditions physiques. Ce qui importe, du point de vue spirituel, c'est la conscience de la hiérarchie réelle des choses. Certes, l'usage rituélique du masque peut dégénérer en une magie pure et simple, mais ce cas est plus rare qu'on ne le pense communément.

Chez les Bantous comme chez d'autres peuples africains, le masque sacré par excellence représente l'animal totem, qui est considéré comme l'ancêtre de la tribu. Il ne s'agit évidemment pas de l'ancêtre

naturel, mais du type intemporel dont les ancêtres ont reçu leur autorité spirituelle. L'animal-masque est donc un animal supraterrestre, ce qui s'exprime dans sa forme mi-animale mi-géométrique (9). De même, les masques antropomorphes d'« ancêtres » n'évoquent pas simplement un individu ; ils représentent le type ou la fonction cosmique dont l'ancêtre était la manifestation humaine : chez des peuples où la filiation spirituelle coïncide pratiquement avec une descendance ancestrale, l'ancêtre qui est à l'origine de cette descendance assume nécessairement un rôle de héros solaire, de nature mi-humaine, mi-divine.

En un certain sens, c'est le soleil qui est le masque divin par excellence. Car il est comme un masque devant la lumière divine, qui aveuglerait et brûlerait les êtres terrestres si elle était dévoilée. Or, le lion est l'animal solaire, et le masque en forme de tête de lion est une image du soleil. On retrouve ce même masque appliqué à des fontaines où le jet d'eau qui en jaillit symbolise la vie provenant du soleil.

La coutume de couvrir d'un masque le visage d'un mort n'était pas exclusivement propre aux anciens Egyptiens ; le sens premier de cette coutume devait cependant être le même partout : par sa forme symbolique — parfois semblable au soleil (10) — ce masque représentait le prototype spirituel dans lequel le mort étant censé se réintégrer. On considère généralement le masque recouvrant le visage des momies égyptiennes comme un portrait stylisé du défunt, mais cela n'est vrai qu'en partie, bien que ce masque [illegible]nne réellement, vers la fin de l'ancien monde [illegible]n et sous l'influence de l'art gréco-romain, un vé[illegible] portrait funéraire. Avant cette décadence, il est [illegible] masque qui ne montre pas le défunt tel qu'il éta[illegible] tel qu'il doit devenir ; c'est un visage

(9) Peut-être les images égyptiennes de dieux au corps d'homme et à la tête d'animal dérivent-elles de l'usage rituélique du masque. Ces dieux correspondent à des anges ; or, selon saint Thomas, chaque ange occupe le rang d'une espèce entière.

(10) Cf. Jean-Louis Bédouin, op. cit. p. 89 ss.

humain qui se rapproche en quelque sorte de la forme immuable et lumineuse des astres. Or, ce masque joue un rôle déterminé dans l'évolution posthume de l'âme : selon la doctrine égyptienne, la modalité subtile inférieure de l'homme, celle que les Hébreux nomment le « souffle des ossements » (11) et qui se dissout normalement après la mort, peut être retenue et fixée par la forme sacrée de la momie. Cette forme — ou ce masque — jouera donc, par rapport à cet ensemble de forces subtiles diffuse et centrifuges, le rôle d'un principe formant : elle sublimera ce « soufle » et le fixera en faisant de lui comme un lien entre ce monde-ci et l'âme même du défunt, un pont par où les incantations et les offrandes des survivants atteindront l'âme, et par où sa bénédiction puisse leur parvenir. Cette fixation du « souffle des ossements » se produit d'ailleurs spontanément lors du trépas d'un saint, et c'est cela qui fait d'une relique ce qu'elle est : chez un saint, la modalité psychique inférieure ou la conscience corporelle a déjà été transformée lors de son vivant ; elle est devenue le véhicule d'une présence spirituelle qu'elle fixera aux reliques et au tombeau du saint personnage.

Il est probable qu'à l'origine les Egyptiens ne consacraient que les momies d'hommes de haute dignité spirituelle, car on ne peut sans danger retenir la modalité psycho-physique de n'importe qui. Aussi longtemps que le cadre traditionnel restait intact, ce danger pouvait être neutralisé ; il ne se manifestera que lorsque des hommes d'une civilisation toute différente et par-dessus ignorants des réalités subtiles briseront les sceaux des tombeaux.



La stylisation typique du visage humain se retrouve aussi dans les masques du *Nô*, le théâtre rituel japonais, avec une intention à la fois psychologique et spirituelle : chaque type de masque montre une certaine tendance de l'âme, qu'elle met à nu, dans ce

(11) Cf. René Guénon : *L'Erreur spirite*, ch. VII.

qu'elle a de fatal ou de généreux ; ainsi, le jeu des masques est le jeu des *gunas*, des tendances cosmiques, dans l'âme.

La différenciation des types, dans le *Nô*, est obtenue par des moyens très subtils : plus l'expression d'un masque est latente et immobile, plus elle sera vivante dans le jeu ; chaque geste de l'acteur la fera parler, chaque mouvement, avec son glissement de la lumière sur les traits, révélera un nouvel aspect du masque ; c'est comme une soudaine vision d'une profondeur ou d'un abîme de l'âme.

Titus BURCKHARDT

LES INTERPRÉTATIONS ÉSOTÉRIQUES DU CORAN

(Ta'wîlâtu-l-Qur'ân)

d'Abdu-r-Razzâq al-Qâchânî

LES COMMENTAIRES SUR LES LETTRES ISOLEES

En continuant la publication d'extraits traduits des *Ta'wîlâtu-l-Qur'ân* d'Abdu-r-Razzâq al-Qâchânî (1), nous donnons maintenant un recueil de tous les passages qui interprètent les énigmatiques Lettres-Isolées (*al-Hurûfu-l-muqatta'ât*) placées en tête de certaines sourates, ce qui leur vaut en outre la désignation comme « Initiales des sourates » (*Awâilu-s-suwar*) ou « Inaugurales des sourates » (*Fawâtihu-s-suwar*).

A ce sujet quelques données préliminaires seront utiles.

Il y a 29 sourates (2) qui portent à leur début des lettres isolées se présentant comme des « monogrammes » ou des « chiffres », et comptant ainsi néanmoins, sauf quelques exceptions (3), comme des versets entiers. Tout en étant reliées entre elles dans l'écriture, ces lettres se lisent isolément, et chacune, non par sa valeur phonétique, mais par son « nom » (4).

---

(1) Voir *E.T.* de mars-avril 1963.

(2) Ce nombre correspond naturellement à un cycle lunaire et certaines conséquences en découlent dans les applications cosmologiques.

(3) Quelquefois le monogramme n'est que la partie initiale du premier verset (quand il inclut la lettre *Râ*, quand il n'a qu'une lettre, et dans la sourate XXVII : *Tâ-Sîn*), ou au contraire ses lettres constitutives sont séparées en deux groupes comptant chacun pour un verset entier (cf. sourate XLII).

(4) Un hadith prophétique dit de façon exemplaire à propos du premier monogramme, celui de la sourate de la Génisse : « Celui qui récite un vocable (*harf* = lettre) du Livre d'Allah a une bonne œuvre pour soi, et toute bonne œuvre sera récompensée par dix fois sa valeur. Or je ne dis pas que ALM (= *Alif-Lâm-Mîm*) est un vocable, mais je dis qu'*Alif* est un vocable, *Lâm* un *vocable* et *Mîm* un vocable ».

SOURATES		MONOGRAMMES			
Noms et nos d'ordre coranique		En arabe (de droite à gauche) Lettres liées	séparées	Transcription	Noms des Lettres
La Génisse	(IIe)	الم	ا ل م	ALM	Alif-Lâm-Mîm
La Famille d'Imrân	(IIIe)	الم	ا ل م	ALM	Alif-Lâm-Mîm
Les Limbes	(VIIe)	المص	ا ل م ص	ALMÇ	Alif-Lâm-Mîm-Çâd
Jonas	(Xe)	الر	ا ل ر	ALR	Alif-Lâm-Râ
Houd	(XIe)	الر	ا ل ر	ALR	Alif-Lâm-Râ
Joseph	(XIIe)	الر	ا ل ر	ALR	Alif-Lâm-Râ
Le Tonnerre	(XIIIe)	المر	ا ل م ر	ALMR	Alif-Lâm-Mîm-Râ
Abraham	(XIVe)	الر	ا ل ر	ALR	Alif-Lâm-Râ
Hijr	(XVe)	الر	ا ل ر	ALR	Alif-Lâm-Râ
Marie	(XIXe)	كهيعص	ك ه ي ع ص	KHY'AÇ	Kâf-Hâ-Yâ-Ayn-Çâd
T'â-Hâ	(XXe)	طه	ط ه	T'H	T'â-Hâ
Les Poètes	(XXVIe)	طسم	ط س م	T'SM	T'â-Sîn-Mîm
Les Fourmis	(XXVIIe)	طس	ط س	T'S	T'â-Sîn
Le Récit	(XXVIIIe)	طسم	ط س م	T'SM	T'â-Sîn-Mîm
L'Araignée	(XXIXe)	الم	ا ل م	ALM	Alif-Lâm-Mîm
Les Roums	(XXXe)	الم	ا ل م	ALM	Alif-Lâm-Mîm
Loqmân	(XXXIe)	الم	ا ل م	ALM	Alif-Lâm-Mîm
La Prosternation	(XXXIIe)	الم	ا ل م	ALM	Alif-Lâm-Mîm
Yâ-Sîn	(XXXVIe)	يس	ي س	YS	Yâ-Sîn
Çâd	(XXXVIIIe)	ص	ص	Ç	Çâd
Le Pardonnant	(XLe)	حم	ح م	H'M	H'â-Mîm
Les Détaillés	(XLIe)	حم	ح م	H'M	H'â-Mîm
La Délibération	(XLIIe)	حم عسق	ح م ع س ق	H'M 'ASQ	H'â-Mîm Ayn-Sîn-Qâf
Les Dorures	(XLIIIe)	حم	ح م	H'M	H'â-Mîm
La Fumée	(XLIVe)	حم	ح م	H'M	H'â-Mîm
L'Agenouillée	(XLVe)	حم	ح م	H'M	H'â-Mîm
Al-Ahqâf	(XLVIe)	حم	ح م	H'M	H'â-Mîm
Qâf	(Le)	ق	ق	Q	Qâf
Le Calame	(LXVIIIe)	ن	ن	N	Nûn

Note. - Dans la prononciation psalmodique ces lettres reçoivent cependant des valeurs vocaliques variant avec les "lectures traditionnelles" *(qira'ât)* ; il n'y a aucun intérêt de les indiquer ici.

Certains monogrammes consistent en une seule lettre, d'autres sont formés de deux lettres, de trois, de quatre ou de cinq : il n'y en a pas qui dépasse ce nombre (5).

Des 28 lettres de l'alphabet arabe (6) seulement 14 figurent dans ces sigles, à savoir : *Alif, Hâ, H'â, T'â, Yâ, Kâf, Lâm, Mim, Nûn, Sin, Ayn, Çâd, Qâf et Râ* (7). Prises avec leurs répétitions, il y a en tout 78 lettres isolées inscrites en tête de sourates, ce qui correspond, selon Ibn Arabi, au nombre des branches de la Foi.

Ces monogrammes détiennent le mystère du Coran, et on cite souvent à ce propos, entre autres, la parole d'Abû Bakr aç-Çiddiq, le Compagnon du Prophète et le 1er Calife : « Allah a dans chaque Livre révélé un secret, et Son secret dans le Coran ce sont les Initiales des sourates (*Awâilu-s-suwar*) ». Cependant de nombreuses acceptions traditionnelles en sont données dans les commentaires classiques : il s'agirait ainsi soit de titres des sourates, soit de noms divins, soit de noms du Coran ou d'autres réalités traditionnelles, soit de formules de serment, etc. Tout cela est valable, bien entendu sans exclusivisme, mais les choses les plus importantes restent cependant peu connues à l'extérieur, car elles sont du domaine ésotérique le plus caché et le plus difficile à exprimer et à faire comprendre (8).

Le commentateur ne fait nulle part un examen d'ensemble, ou au moins proprement introductif, de ces sigles ; il traite de chacun d'eux à sa place dans l'ordre du texte, et quelques renvois seulement établissent expressément des relations entre les différents passages bien clairsemés de cette matière spéciale. Cependant son point de vue métaphysique et initiatique en unifie et organise facilement la symbolique caractéristique, et on constate finalement que, en somme, l'auteur a considéré les « lettres isolées » surtout comme des clefs pour la compréhension du mystère de la révélation coranique, ce qui n'est du reste que très naturel.

(5) Cette limite est caractéristique d'une cosmologie du monde sensible (les 5 éléments), mais les applications transposées à des niveaux supérieurs sont également à envisager.

(6) Quelques fois on compte une 29e lettre, le *Lâm-alif* (lettre cependant combinée), ce qui se rapporte aussi au cycle lunaire.

(7) Il est à remarquer que les différentes combinaisons présentées par les monogrammes sont elles aussi au nombre de 14.

(8) On pourrait évoquer ici un hadith prophétique qui a d'ailleurs une valeur d'application générale à tout l'ordre ésotérique : « Il y a en fait de science une part qui est d'aspect caché et que ne connaissent que les Savants par Allah ; si ceux-ci en parlent, les ignares au sujet d'Allah la contestent ».

Point à signaler dès le début, leur fonction symbolique dans le commentaire d'Al-Qâchâni, est fondamentalement métonymique : chaque lettre est considérée comme l'initiale, ou encore la finale, et quelquefois même une lettre intérieure, d'un terme sacré qu'elle représente ainsi à l'endroit : nom divin, angélique, prophétique, ou de quelque réalité ou notion initiatique. Le procédé, qui est traditionnel et remonte à la première génération d'interprètes du Coran, les Compagnons, peut sembler quelque peu sommaire et pas assez rigoureux, surtout quand on constate la variété des termes qu'on fait correspondre à une même lettre soit selon des interprètes différents soit selon un même interprète (9). Mais il est fondé et justifié par cette vertu qu'ont les lettres dans une langue et une écriture sacrées de représenter des idées que comporteront nécessairement les termes dans la composition desquels elles entrent : le choix de la lettre (le plus fréquemment l'initiale comme plus représentative en raison de sa position « principielle ») est une question de circonstance et de pure expressivité.

Quoiqu'il en soit, dans le cas présent les conséquences doctrinales résultent avec une logique et une cohérence remarquables et apparaissent aussi de première importance. Il s'agit d'ailleurs non seulement du processus de la révélation du Livre sacré mais aussi de la manifestation mohammadienne comme la théophanie par excellence.

Il y a un autre point qui mériterait une attention spéciale, car il nous semble d'une importance capitale, mais nous ne pouvons faire maintenant que le signaler, notre but étant ici d'introduire seulement les extraits traduits d'Al-Qâchâni. Tout au début de ses considérations sur les Lettres-Isolées (au sujet de ALM de la sourate IIe) le commentateur rattache celles-ci au corpus du *Jafr*, science basée sur les vertus des lettres et donnée comme une science éminemment initiatique qui ne sera détenue d'ail-

(9) Ibn Abbas en interprétant le groupe littéral ALM (*Alif-Lâm-Mim*) dit par exemple : « L'*Alif* est une indication qu'Allah est *Ahad* (Un), *Awwal* (Premier), *Akhir* (Dernier), *Azali* (Eternel-sans commencement), *Abadi* (Eternel-sans fin) ; le *Lâm* qu'Il est *Latif* (Subtil), et le *Mim* qu'Il est *Malik* (Roi-Détenteur), *Majid* (Glorieux) et *Mannân* (Bienfaisant). »

Le même Ibn Abbas dira en une autre circonstance au sujet des mêmes lettres : « *Alif-Lâm-Mim* signifient *Anâ-llâhu-a'lam* = « Moi, Allah, Je suis le plus savant » ; où l'on trouve les trois cas métonymiques signalés : par l'initiale, par une intérieure et par la finale. Cependant tout cela n'empêchera pas le même Compagnon, qui porte d'ailleurs le titre d'« Interprète par excellence du Coran » (*Tarjumânu-l-Qurân*), de déclarer aussi : « Les savants sont incapables de les saisir. »

leurs de façon parfaite que par le *Mahdi*. Or si le Coran commence avec la deuxième lettre de l'alphabet, le *Bâ* (du *Bismillah*), dont le symbolisme est celui de l'Intellect créé, à son intérieur, et dans une situation à la fois éminente et étrange, il contient les mystérieux monogrammes comme des versets et des articles à part, composés de 14 lettres sur les 28 existantes, qui commencent, eux, avec la première lettre de cet alphabet, l'*Alif*, dont le symbolisme est celui de l'Essence Absolue et du Principe premier (10). Cette constatation peut non seulement souligner encore l'importance des Lettres-Isolées, mais suggérer aussi une vue sur la structure formelle du Livre de la révélation finale.

Toutefois il n'y a pas lieu de trop généraliser et simplifier, car les relations structurales du Livre sont plus complexes, et justement sous le rapport contextuel général c'est le *Bâ* qui domine par sa fonction génératrice. Nous offrirons une vue sommaire sur ce sujet en mentionnant que, chez Ibn Arabî (cf. *Futûhât*, ch. II, § 1, et *Kitâbu-l-mabâdi wâ-l-ghâyât*) qui considère les lettres de l'alphabet dans leur ensemble comme une « communauté religieuse » (*ummah*) astreinte à une Loi du Verbe divin, ces 14 Lettres-Isolées constituent la catégorie appelée l'« Elite » (*al-Khâççah*) ; parmi celles-ci les plus importantes sont naturellement les premières dans chaque groupe (une donc pour chacune des sourates respectives) qui forment une catégorie spirituelle supérieure appelée l'« Elite de l'Elite » (*Khâççatu-l-Kkâççah*), catégorie dans laquelle cependant entrent également les initiales « non isolées » venant des autres sourates (une par sourate également) (11). Mais un rang encore plus élevé est assigné aux lettres « finales » (*al-Khawâtim*) des sourates qui constituent la « quintessence » (*al-Khulâçah*), et cependant celles-ci sont elles-mêmes dépassées par les lettres du *Bismillâhi-r-Rahmâni-r-Rahîm* premier verset du Livre, le premier de la première sourate et qui figure comme formule introductive de toute sourate, sauf de la 9e, précédant donc le texte proprement dit respectif, le consacrant et le garantissant dans son ensemble : le groupe de ces lettres est appelé « Crème de la Quintessence » (*Çafâu-l-Khulâçah*). Enfin, selon la même perspective c'est au seul *Bâ*, initiale du Livre et de toute sourate (au sens mentionné en dernier lieu), car la 9e elle-même commence avec le *bâ* du mot *Barâ'ah*, que revient le degré structural et fonctionnel suprême dont nous parlions, raison pour laquelle Ibn Arabî qualifie cette lettre de « Source de la Crème de la Quintessence » (*Aynu-Çafâi-l-Khulâçah*). Précisément à ce propos ce maître cite l'anecdote suivante : « Un des Israélites, d'entre leurs docteurs, nous disait : « Vous (les Musulmans) n'avez aucune part au *Tawhid*, car les sourates de votre Livre commencent par le *Bâ* ! » Je lui répondis : « Alors vous non plus, car l'initiale de la Torah est un *bâ !* », et il ne dit plus rien. Or il n'est possible que cela, car on ne peut nullement commencer avec l'*Alif* (12). » L'auteur veut certainement dire qu'un texte discursif qui implique organiquement l'idée de relation verbale et littérale a son principe spécifique non pas dans la lettre qui exprime l'unité pure, mais dans la première qui exprime l'idée de relation donc de dualité, et c'est justement le cas du *Bâ* deuxième lettre de l'alphabet dont la valeur numérale est 2. Par contre si l'on reste en dehors de cette perspective propre à l'économie du Livre, les choses se présentent sous d'autres aspects : c'est ainsi qu'à un autre endroit du même paragraphe auquel nous avons emprunté les éléments précédents, Ibn Arabî parlant de la hiérarchie des lettres au point de vue linguistique ou phonétique assigne très régulièrement à l'*Alif* le rôle de Pôle (*Qutb*) des Lettres, et ensuite au *Wâw* et au *Yâ* (non pas comme lettres « pleines » mais comme « lettres de prolongation » dites « faibles ») le rôle des deux Imâms de droite et de gauche du Pôle, et ainsi de suite pour des lettres correspondant aux 4 Piliers (*Awtâd*) et aux 7 Substitutifs

(10) Cf. *Le Commentaire de la Fâtihah*, p. 88. Au sujet du symbolisme des lettres *alif* et *bâ* il faudrait se reporter aussi à l'article de René Guénon sur *Er-Rûh* (*E.T.*, août-sept. 1938, N° spécial sur le *Soufisme*).

(11) Il faut remarquer que cette assimilation entre initiales « isolées » et initiales ordinaires « non-isolées » correspondrait au fond au sens non-spécifié de l'expression « Initiales des sourates » (*Awâilu-s-suwar*) que nous avons signalée dès le début comme synonyme de « Lettres-Isolées » et que nous avons retrouvée ensuite dans la parole d'Abû Bakr aç-Ciddîq qui leur attribuait la détention du « secret du Coran ». Mais le fait est que même chez Ibn Arabî le sens technique de cette épithète reste limitée aux Lettres-Isolées ; et quand il s'agit d'en souligner le caractère énigmatique il leur ajoute le qualificatif de « lettres-inconnues » (*al-Hurûfu-l-majhûlah*), tout en précisant qu'elles sont telles pour les savants exotériques et aussi pour les initiés qui tout en jouissant de perceptions intuitives restent sous le régime des « états changeants » (*ahlu-l-ahwâl*), mais non pour ceux qui possèdent les « formes intelligibles » et occupent des « stations » (*maqâmât*).

(12) A ce propos nous rappelons que, dans l'article précité, René Guénon après avoir dit que le *bâ* dans son rôle primordial représente *Er-Rûh* ou l'Esprit total de l'Existence Universelle, mettait en note : « C'est aussi pourquoi le *bâ* ou son équivalent est la lettre initiale des Livres sacrés : la *Thorah* commence par *Bereshith*, le Coran par *Bismi'Llah*, et bien qu'on n'ait pas actuellement le texte de l'Evangile dans une langue sacrée, on peut du moins remarquer que le premier mot de l'Evangile de Saint Jean, en hébreu, serait aussi *Bereshith*. »

(*Abdâl*), par analogie avec la hiérarchie du Centre Spirituel ésotérique.

Mais ce que nous disions précédemment de la signification des Lettres-Isolées, en tant qu'écriture spéciale commençant avec l'*Alif*, concerne celles-ci non comme éléments d'un langage discursif et compréhensible à l'instar du texte coranique proprement dit, ni comme de simples lettres de l'alphabet sacré considérées dans leur seul symbolisme intrinsèque, mais comme des données synthétiques d'un langage énigmatique et transcendant qui doit garder cependant certaines relations intimes avec le texte ordinaire car il en détient le secret par excellence (13).



Nos extraits ne se limitent pas aux seuls commentaires sur ces lettres initiales, mais se continuent généralement avec ce qu'il est dit des versets immédiatement suivants, car nous nous sommes aperçus que ceux-ci contiennent des notions caractéristiques et des termes typiques de la technique révélatrice, comme : *inzâl* (descente d'emblée) *tanzîl* (descente graduée), *kitâb* (écriture, écrit, livre), *âyât* (versets, sigles, merveilles) *Furqân* (Forcan, Ecriture discriminante), *Qur'ân* (Coran, Ecriture-récitation totalisante) etc., et que de son côté le commentateur rattache souvent de quelque façon ces idées au symbolisme des Lettres-Isolées dont il venait de parler.

Michel VÂLSAN.

(13) C'est ainsi, par exemple, que chez les Houroûfis persans les 14 Lettres-Isolées spécialement représentées, sans leurs répétitions par les monogrammes ALR, KHY'AÇ, T'S, H'M, Q et N, sont considérés comme constituant les « versets fixés » (*al-muhkamât*) alors que le reste des lettres alphabétiques sont dites former les « versets ambigus » (*al-mutachâbihât*) (cf. Clément Huart *Textes Houroûfis*, p. 108-110), mais il faut ajouter aussi que le sens même des termes qualificatifs de ces versets est alors très particulier, et pas plus loin que dans le Commentaire d'Al-Qâchânî (aux sourates III et XI), on trouvera une acception bien différente et qui cependant n'est qu'une parmi tant d'autres.

Sourate II : La Génisse

Texte :

1. ALIF-LAM-MIM. 2. *C'est l'Ecrit (promis), en lequel (ou au sujet duquel) il n'y a pas de doute, guidance pour les croyants.*

Commentaire :

Ces trois lettres, *Alif, Lâm et Mîm,* consituent le monogramme par lequel Dieu a désigné tout ce qui est (*Kullu-l-wujûd*) en tant que « tout » (*kull*), car l'*Alif* est une désignation de l'Essence (*Dhât*) qui est le principe de l'existence, selon ce qui a été dit précédemment (1), le *Lâm* est une désignation de l'Intellect Actif (*al-Aqlu-l-Fa''âl*), autrement appelé l'Ange Gabriel (*Jibrâ'îl*), moyen-terme de l'existence qui puise à la source existentielle (*al-mabdâ*) pour répandre vers la fin (*al-muntahâ*), et, enfin, le *Mîm* une désignation de *Mohammad*, le terme final de l'existence avec lequel le cycle existentiel se trouve accompli et relié à son commencement (2). C'est pourquoi il mit le sceau et déclara : « En vérité, le Temps (*az-Zamân*) est retourné par un mouvement circu-

(1) Voir *Le Commentaire de la Fâtihah, E.T.*, n° de mars-avril, 1963, p. 83.

(2) La personne du « Sceau de la Prophétie » est prise ainsi comme symbole de la manifestation existentielle finale ; de son côté celle-ci est considérée alors dans sa réalité de Verbe universel.

Les correspondances littérales mentionnées, qui sont classiques dans les commentaires, remontent à cette parole d'Ad-Dahhâk : « L'*Alif* vient du nom *Allâh* (dont il est la première lettre), le *Lâm* vient de celui de *Jibrâ'îl* (dont il est la dernière lettre) et le *Mîm* de celui de *Mohammad* (dont il est l'initiale et aussi la redoublée intérieure). » En conséquence, on interprète le début de la sourate ainsi : *Allah* a révélé, par l'organe de *Jibrâ'îl*, sur *Mohammad*, ce Livre, etc.

laire à l'aspect qu'il a eu au Jour où Allah créa les Cieux et la Terre » (hadith).

L'un des prédécesseurs a dit que le *Lâm* est composé de deux *Alif* (1), ce qui veut dire que cette lettre est considérée comme correspondant à l'Essence avec son Attribut de Science (*Ilm*) (2), autrement dit à deux des « Trois Mondes divins » (Essence, Attributs et Actes) dont nous avons traité précédemment (3). Ainsi compris le *Lâm* est véritablement un « nom divin », car tout nom divin est une expression de l'Essence avec un certain Attribut.

Quant au *Mîm*, il désigne l'Essence avec tous les Attributs et tous les Actes par lesquels elle s'occulte dans la Forme Mohammadienne (*aç-Çûratu-l-Muhammadiyyah*), « forme » qui constitue le Nom Suprême (*al-Ismu-l-A'zham*) d'Allah, en sorte que l'Essence n'est reconnue alors comme telle que de ceux qui

(1) Il s'agit probablement de considérer la forme du *Lâm* comme composée d'un premier *Alif* pour la partie verticale et d'un deuxième projeté comme une ombre ou un reflet du premier sur le plan horizontal. Cette analyse correspondrait plus exactement à une écriture stylisée en carré, comme le coufique ; dans l'écriture courante, neskhi, où le deuxième élément de cette lettre est plutôt la moitié inférieure d'une circonférence, chose qui ressort nettement quand cette lettre est écrite isolément, une telle analyse ne serait valable qu'avec une certaine approximation ; du reste chez Ibn Arabî le *Lâm* est considéré comme composé d'un *Alif* et d'un *Nûn*. — D'analogues analyses symboliques existent dans la Kabbale hébraïque, mais malgré la parenté sémitique, les formes des lettres — surtout dans leurs développements stylisés — étant sensiblement différentes, les résultats sont tout autres.

(2) Sous le rapport métonymique cette correspondance s'explique par le fait que le mot *ilm* comporte la lettre *Lâm*. — On remarquera en outre la finesse et la cohérence doctrinales du symbolisme énoncé ici : la Science absolue est sous un rapport une qualité « essentielle » et en tant que telle homologuée à l'Essence suprême (cf. l'identité de *Sat* = l'Etre pur et de *Chit* = la Conscience totale, dans le Vêdânta), sous un autre rapport, elle peut être considérée (et l'histoire doctrinale de toutes les théologies traditionnelles l'atteste) comme « surimputée » ou même « surajoutée » (*zâidah*) à l'Essence pure, l'analyse du *Lâm* de la Science comme composée de deux *Alif* permet de considérer la Science elle-même simultanément sous les deux rapports d'identité et de la distinctivité.

(3) Voir *Le Commentaire de la Fâtihah, E.T.*, mars-avril, 1963, p. 84.

la connaissent. Ne vois-tu pas déjà comment ce *Mîm* qui symbolise la Forme (totale) de l'Essence (manifestée simultanément sous ses trois aspects fondamentaux correspondant aux Trois Mondes), comporte dans son nom (composé de $m + y + m$) la lettre *Yâ*, et qu'à son tour le nom de celle-ci ($y + a$) inclut un *Alif* (symbole de l'Essence principielle) ? Le secret par excellence dans l'institution des Lettres réside dans le fait qu'il n'y a pas de lettre qui ne recèle finalement l'*Alif* (1).

On pourrait rapprocher de cette façon de voir les choses, l'interprétation qui a été faite d'autre part des trois lettres en question et selon laquelle il s'agirait d'une forme de serment « par *Allâh, al-Alîm* (l'Omniscient), *al-Hakîm* (le Sage) » (2), car *Jibrâ'îl* est le support théophanique de la Science (*al-Ilm*) et constitue donc son nom *al-Alîm*, et à son tour *Mohammad* est le support théophanique de la Sagesse (*al-Hikmah*) et constitue Son nom *al-Hakîm*.

Tout ce que nous venons de mentionner vérifie de diverses façons la parole connue disant : « Sous chacun des Noms divins il y a des Noms sans fin ». D'autre part, la « science » n'atteint sa perfection que lorsqu'elle est accompagnée d'« acte » dans le monde de la Sagesse, monde qui est celui des moyens et des choses causées, et c'est seulement alors que la « science » devient « sagesse ». De même, l'on sait que l'Islam n'est pas obtenu par la seule prononciation de la formule *Lâ ilâha illâ-llâh* (= « Pas de dieu si ce n'est Allah »), et qu'on doit accompagner celle-ci de la formule *Mohammadun rasûlu-llâh* (= « Mohammad est l'envoyé d'Allah ») (3).

(1) En effet, en « développant » le nom de chaque lettre arabe on arrive à découvrir l'*Alif* soit au premier degré de l'analyse (ex. la lettre *b*, dont le nom est *Bâ* = $b + a$ c'est-à-dire un *Alif*) soit au deuxième (ex. *n*, dont le nom est *Nûn* = $n + w + n$; or dans le *w*, qui s'appelle *Wâw* = $w + a + w$, l'on trouve finalement un *Alif*.

(2) Dans ce cas le *Mîm* se trouve expliqué comme provenant de la finale du nom divin *al-Hakîm*.

(3) L'*Islâm* comme notion technique coranique est une désignation de la religion véritable en général, et comme telle, elle s'applique même à des formes religieuses antérieures à la manifestation mohammadienne. Dans l'ensemble du cycle traditionnel, cette notion correspond plus précisément à une

Le sens du texte (considéré comme constituant une phrase nominale) est alors le suivant : « ALIF-LAM-MIM est le Livre Promis (*al-Kitâbu-l-Maw'ûd*) ; autrement dit, la Forme du Tout-Universel (*Çûratu-l-Kull*) (représentée par le monogramme initial) est ce que l'on a désigné par la notion du *Kitâbu-l-Jafri wa-l-Jâmi'ah*, le « Livre du Parchemin et de la Somme renfermant toute chose », livre « promis » comme devant être avec le *Mahdî* à la fin des temps, et qui ne sera lu, tel qu'il est en réalité que par celui-ci (1). Le *Jafr*, ou le Parchemin, est (au fond) la Table du Décret éternel (*Lawhu-l-Qadâ*) qui est l'Intellect du Tout-Universel (*Aqlu-l-Kull*), et la *Jâmi'ah*, ou la Somme, est la Table du Destin assigné (*Lawhu-l-Qadar*) qui est l'Ame du Tout-Universel (*Nafsu-l-Kull*). Le Livre du *Jafr* et de la *Jâmi'ah* signifie les deux Contenants incluant ce qui a été et ce qui sera, comme lorsque tu dis, par exemple : « la sourate de la Génisse et la sourate des Fourmis » (2).

institution faite par un prophète législateur (*rasûl*). Dans tous les cas, la part d'« acte » (les rites, par exemple) qui dans chaque loi traditionnelle s'ajoute à l'intelligence doctrinale, correspond plus spécialement à la sagesse, de même que tout législateur est un sage.

(1) Le nom de *Al-Jafru wa-l-Jâmi'ah*, ou encore de *Jafr* tout court, désigne une science ésotérique basée sur le symbolisme des lettres et des nombres remontant à l'Imâm Jaafar aç-Çâdiq et à Seyyidnâ Alî, et connue extérieurement surtout par des applications divinatoires dans l'ordre politique ; il est aussi employé quelques fois comme titre des ouvrages traitant de cette matière. Il est utile de remarquer que, en tant qu'attribué au *Mahdi*, ce « livre » ne peut pas faire partie des livres « révélés » proprement dits, car le cycle de la « révélation » prophétique, ou de la « descente » des livres divins, c'est-à-dire du *tanzîl*, est fermé avec la descente du Coran, mais d'une science exceptionnelle de « lire tel qu'il est en réalité » ce livre du *Jafr* dont les éléments se trouvent dans le Coran même : étant donné ce qu'implique d'« opératif » une telle « lecture » et tenant compte du rôle attribué au *Mahdî* à la fin des temps, il s'agit probablement non seulement d'une science interprétative mais aussi d'une technique opérative, ces deux choses se tenant de près en pareille matière.

Ce verset, dans l'interprétation spéciale d'Al-Qâchânî, ne concerne donc qu'au deuxième degré la notion du Coran lui-même, car au premier degré il vise le Livre du *Jafr* dont les lettres isolées du début des sourates constituent les éléments de base et dont le monogramme *Alif-Lâm-Mîm* énonce ici le symbole premier et le plus général.

(2) Cet exemple quelque peu curieux, veut certainement dire

« Pas de doute à son sujet », (ce monogramme) est la Vérité (*al-Haqq*) si on réalise le fond, ou, en termes appropriés au sens du contexte, il est « *par* la Vérité » qui est le Tout-Universel en tant que « tout », car il explique le Livre qui fut promis par les langues des Prophètes et dans leurs livres comme devant venir (*sa-ya'tî*). Ceci est en accord avec la parole d'Aïssa (Jésus) — sur lui la Paix : « Nous vous apportons la Descente du Verbe (*at-Tanzîl*), mais quant à l'Interprétation (*at-Ta'wîl*) c'est le *Mahdî* qui viendra avec (*sa-ya'tî bi-hi*), à la fin des Temps » (1).

Dans le texte que nous interprétons, la « réponse du serment » (*jawâbu-l-qasam*) (2) est supprimée du fait que les termes *dhâlika-l-Kitâb* = *Ce Livre* (le Livre promis) l'impliquent, ce genre d'ellipse se produisant parfois dans le style coranique, par exemple dans la sourate XCI : « Par le Soleil et sa clarté... » ou encore dans la sourate LXXIX : « Par celles qui tirent... ». Il faut donc entendre que (après l'invocation supposée faite : « Par *Alif-Lâm-Mîm* ») le texte complet serait : « Nous faisons descendre ce Livre (*dhâlika-l-Kitâb*) promis dans la Thora et dans l'Evan-

qu'il s'agit de deux choses distinctes et cependant de même nature.

(1) En traduisant les paroles attribuées à Seyyidnâ Aïssa nous employons des termes qui permettent de retrouver la relation étroite avec le passage précédent. Ce hadith qu'il serait probablement difficile de voir validé par les autorités exotériques est à comprendre plutôt dans le sens que nous indiquions dans une note précédente, à propos du rôle du *Mahdi*. En effet, le *Ta'wil* dont il est question ne peut être uniquement une œuvre de science théorique, mais, en correspondance avec le symbolisme de la fin du cycle, un magistère apocalyptique de transposition et d'universalisation spirituelles, engageant toutes les forces sacrées et s'appliquant à l'ensemble du domaine traditionnel. (Cf. René Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XL : *Initiation sacerdotale et initiation royale*, alinéa final.)

(2) On appelle *jawâbu-l-qasam*, la formule qui, après une invocation initiale du genre : « Par le Soleil... » ou « Par le Ciel... », déclare l'objet du serment. Ici le commentateur reprendra le verset avec cette acception particulière de serment, qui est d'ailleurs courante dans les commentaires, mais qui doit être reçue ici en remplacement de la syntaxe spéciale d'après laquelle a été conduite l'interprétation initiale.

gile comme devant être avec Mohammad » (3) ; mais cette précision est « retranchée » du fait que les paroles subsistantes : *dhâlika-l-Kitâb,* l'impliquent. Le sens complet est alors : « *Le Livre* connu dans la Science Primordiale et promis dans la Thora et dans l'Evangile est vérité, de telle sorte qu'*il n'y a pas de doute* à son sujet, et *il est une guidance pour les craignants* ». Ces dernières paroles veulent dire qu'il est en soi-même une guidance pour ceux qui craignent les bassesses et les voiles empêchant de recevoir la vérité à son sujet.

(*à suivre.*)

Traduit de l'arabe
et annoté par
M. VÂLSAN.

(3) Cette fois-ci on doit comprendre que le « Livre Promis » est le Coran révélé au Prophète Mohammad, du fait que le groupe initial des Lettres-Isolées n'est plus lu comme le sujet d'une phrase nominale mais comme une formule de serment, ce qui laisse à l'expression « Livre Promis » la possibilité d'être comprise selon les notions traditionnelles courantes. Cependant, pour ne rien omettre, nous faisons remarquer que si la notion de « Livre Promis » devrait néanmoins désigner ici toujours le Livre du *Jafr,* les termes employés par Al-Qâchânî n'y feraient vraiment pas obstacle : le *Mahdî* est appelé, d'après les hadiths aussi « Mohammad », et du reste ici, ce nom n'est pas suivi de la salutation qui accompagne habituellement la mention du Prophète — qu'Allah lui accorde sa grâce et sa paix !

LES DEUX SENTIERS DE LA VOIE

Il en est des deux Sentiers de la Voie bouddhique comme de toute tradition authentique : aucun des deux ne peut prétendre à la détention exclusive du *Dharma* orthodoxe, aucun ne peut dénier à l'autre la possession de la Vérité. Or, la plupart des travaux occidentaux sur le Bouddhisme, ceux aussi de quelques Orientaux — puisque certains d'entre eux n'hésitent pas à venir étudier en Europe les moyens d'apprécier leur propre tradition selon les critères de l'Occident (1) — tendent à accentuer les disparités, à faire apparaître une dualité de nature là où n'existe en fait qu'une pluralité de méthodes et d'accents.

Il est convenu de désigner ces deux sentiers sous les noms de *Hinayâna* (ou Petite Voie), et de *Mahâyâna* (ou Grande Voie), selon, tout au moins, les catégories adoptées par la seconde, et que les adeptes de la première tiennent pour péjoratives (2). On distingue volontiers, en Occident, entre le Bouddhisme « du Sud » et « du Nord », ou entre Bouddhisme d'expression pâlie et d'expression sanscrite :

(1) Tel est notamment le cas du Révérend Walpola Râhula, dont le récent ouvrage : *L'Enseignement du Bouddha* (Paris, Ed. du Seuil, 1961) est essentiellement consacré à rejeter de la Doctrine toute perspective métaphysique. Bien que dans une optique totalement différente, le R.P. Houang Kia-tcheng utilise, sans souci apparent du paradoxe, les arguments du positivisme le plus étroit pour dénier toute vérité au Mythe (*Le Bouddhisme, de l'Inde à la Chine* (Paris, Arthème Fayard, 1963).

(2) Aussi préfèrent-ils aujourd'hui le nom de *Theravâda* (ou Ecole des Anciens), parfaitement justifié si l'on considère qu'il s'agit de la seule Ecole hinayâniste aujourd'hui survivante (la partie est donc prise légitimement pour le tout), mais qui a le tort de mettre l'accent sur la « régionalisation » de la doctrine opérée à Ceylan au 1er siècle A.C.

c'est la constatation d'états de fait actuels relativement exacts, de cristallisations historico-spatiales récentes : à la condition de négliger le Viet-nam mahâyâniste — qui atteint une latitude presque aussi méridionale que Ceylan (3) — le Tropique du Cancer peut être admis comme délimitation grossière. C'est toutefois oublier : — d'une part que la Birmanie, le Cambodge, l'Indonésie furent longtemps de brillants foyers du *Mahâyâna* (le *Theravâda* n'atteignit Angkor qu'au XIIIe siècle). Ceylan même connut une école mahâyâniste : le *Vetullavâda*. — d'autre part que les textes des diverses écoles pénétrèrent simultanément en Chine et au Japon, où prospérèrent notamment les Ecoles hinayânistes *Sautrântika* (*Tch'eng-che*) et *Sarvâstivâdin* (*Tchu-che*).

Quant au clivage selon les langues, on notera que les écritures de ces deux dernières écoles étaient rédigées en sanscrit. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, le principal effort de diffusion en Chine fut un effort de traducteurs.

Cette question de langue en appelle immédiatement une autre, à l'occasion de laquelle nous exposerons encore quelques arguments historiques, moins comme preuves de démonstration qu'en vue de vider de leur substance et de dépouiller de leurs épines des querelles sans objet. Les *Theravâdins* revendiquent volontiers l'ancienneté absolue de leur doctrine et, partant, son exclusive authenticité (4) : outre que le lien de causalité n'apparaît nullement évident, l'argumentation est mal fondée : le pâli canonique, nous dit-on, est la transcription pure et simple du *mâghadî* que parlait Gautama ; le Canon pâli est donc la lettre originelle de l'Enseignement. Or il est assuré que, si proche qu'il en soit, le pâli est distinct du *mâghadî* (5). En fait, la question est dépourvue d'importance pour plusieurs raisons :

— Un passage connu du *Vinâya* pâli rapporte la prescription du Bouddha selon laquelle son Enseignement doit être répandu par les disciples selon le mode d'expression propre à chacun.

— Les textes sont riches de traditions selon lesquelles le Bouddha possédait le « don des langues », soit qu'il parlât de nombreux dialectes, soit que, n'en parlant qu'un seul, chacun le comprît dans son propre langage (5). La tradition mahâyâniste qui veut que la totalité de l'Enseignement ait été transmise sans l'émission d'aucun son n'est pas fondamentalement différente.

L'antériorité historique du Canon pâli n'est ni plus assurée, ni plus significative. Les écritures canoniques sont la fixation d'un enseignement oral transmis au cours de plusieurs siècles. La gravure du Canon pâli sur feuilles de latanier date traditionnellement du Ier siècle AC (6), et rien n'autorise à penser que les écritures sanscrites soient sensiblement postérieures (7). Cette « coagulation » doctrinale est manifestement un phénomène cyclique, une nécessité providentielle indépendante des problèmes de langage. Les orientalistes sont par ailleurs unanimement frappés par la coïncidence doctrinale complète entre les *Nikâya* pâlis et les *Agama* sanscrits et chinois. Ils ont généralement le bon goût de ne pas conclure pour autant au démarquage pur et simple des premiers par les seconds, mais fondent sur cet accord — sans se demander s'il est suffisant — leurs propres critères de l'orthodoxie bouddhique (8).

(3) Et aussi les quelques traces du *Mahâyâna* qui subsistent en Indonésie. La renaissance d'un *Sangha theravâdin* très actif au Sud Viêt-Nam depuis quelques années ne peut être examinée ici sous tous ses aspects. Elle n'infirme nullement le lien entre la civilisation sino-viêtnamienne et le *Mahâyâna*.

(4) « Le *Theravâda*, pareil à un figuier géant, contient, sans omissions ni additions, l'enseignement intégral du Victorieux ; les autres écoles ont poussé sur lui comme des épines sur un arbre. » (*Dipavamsa*, V, 52.)

(5) Voir notamment à ce sujet : *Histoire du Bouddhisme indien*, par Etienne Lamotte (Louvain, Bibl. du Museon, 1958).

(6) Ce fut l'objet du Concile tenu à l'*Alu-Vihâra* de Matale, dans l'île de Ceylan. A.K. Coomaraswamy situe les textes qui le composent actuellement entre le IIIe siècle AC et le VIe siècle AD (*Hindouisme et Bouddhisme*, p. 91).

(7) Le Concile du Cachemire, convoqué par Kanishka au IIe siècle AD, fut consacré à des commentaires et à des révisions. Il existait déjà, à cette époque, des traductions chinoises.

(8) Cette tendance conduit au « minimum commun » du Révérend Râhula (*op. cit.*). Si l'on passe de la légitimité partielle

L'insistance avec laquelle les historiens du Bouddhisme considèrent la « dualité » *Hinayâna-Mahâyâna* les amène tout naturellement à porter leur attention sur sa prétendue naissance, à savoir sur les Conciles et les « schismes » des premiers siècles. Notons d'abord que le « schisme » se produit uniquement par rapport à l'autorité suprême d'une Église organisée : or l'un des articles essentiels de l'Enseignement bouddhique veut que la seule autorité réside dans le *Dharma*. Schisme et hérésie deviennent-ils pour autant synonymes ? La seconde n'a d'existence qu'à partir d'un canon dogmatique, ce que n'est pas le *Dharma*. La première division — consécutive au Concile de Vaisâlî — entre *Sthavira* et *Mahâsânghika*, porte sur des points minimes du *Vinâya* (Discipline) ; elles s'étendront par la suite aux méthodes de réalisation spirituelle, non pas à l'essence de la Doctrine. Il n'y a donc pas hétérodoxie des uns ou des autres, mais divergence sur les moyens (9). Si l'historicisme accuse volontiers les oppositions, il ne fait guère de doute qu'il les exagère : que des querelles se soient produites, divers textes en font foi. Par contre, la condamnation portée par le Bouddha contre les « ratiocineurs » et les « disputeurs » (10) trouve son écho dans les *Vinâya* de toutes les écoles. Les anciens voyageurs chinois rencontrèrent des moines de diverses tendances vivant dans les mêmes monastères en parfaite harmonie. Tous les points de vue étaient enseignés

à la caricature, on aboutit aux « Quatorze articles de la Foi bouddhique » du Colonel Olcott, et aux « Douze Principes du Bouddhisme » de M. Christmas Humphreys... (Cf. *Le Bouddhisme*, par Chr. Humphreys, Paris, Buchet-Chastel, 1961, qui contient, par ailleurs, nombre d'idées saines). Il n'y a aucune chance pour que ces « moins » contiennent le « plus ». L'adhésion de représentants éminents du Bouddhisme à de tels dodécalogues ne les engage évidemment à rien.

(9) Fait significatif : si l'on considère généralement, sur la foi de la tradition *theravâdin*, que les *Sthavira* furent les gardiens du *Vinâya* primitif, divers textes sanscrits, et avec eux le voyageur chinois Fa-hien, admettent le point de vue inverse (*Cf.* Lamotte, *op. cit.*, pp. 189-190).

(10) « L'opinion, ô disciples, est une maladie, l'opinion est une tumeur, l'opinion est une plaie... » (*Majjhima Nikâya*. LXXVII, II, 205).

sans heurt à l'Université de Nâlanda. « Quant à ceux dont les points de vue diffèrent des nôtres, enseigne le Patriarche zen Houei Nêng, traitons-les poliment et rendons-les heureux. » (11) Selon un texte sanscrit, le *Mahâsamnipâtasûtra*, la divergence des écoles fut prophétisée par le Bouddha, lequel conclut qu'elle « ne gênerait point l'unité du *dharmadhâtu* et du Grand Nirvânâ du Bouddha. » (12) Manifestement donc, il est erroné d'accentuer des divergences qui ne touchent pas à l'essentiel. L'esprit de controverse est étranger à la doctrine parce qu'il est une source d'attachement aux soucis du monde, une activité mentale mal orientée : peut-être est-ce en lui-même, et non en son objet, que réside le ferment d'hétérodoxie.

*
**

Examinons à présent quelques-uns des griefs réciproques, ce qui nous sera l'occasion de tenter leur situation par rapport à l'orthodoxie.

D'une façon très générale, le *Theravâda* considère le *Mahâyâna* comme une déviation tardive, infidèle à la lettre de l'Enseignement originel dont il serait lui-même le seul détenteur ; le *Mahâyâna* admet sans réserve la validité du Canon pâli, mais considère que l'interprétation donnée par le *Theravâda* correspond à l'échelon le plus inférieur de la réalisation, littéralement à la « petite Voie » (*Hinayâna*). Nous avons indiqué le peu de fondement historique du premier argument. Par ailleurs, l'extraordinaire rayonnement de la vie spirituelle mahâyâniste ne peut permettre de douter de sa Vérité, en fonction même de l'Enseignement littéral : la Libération n'est pas donnée par la « lettre » ou par l'« opinion », mais par l'expérience effective qui en est faite (13).

(11) *Discours et Sermons de Houei-Nêng*, trad. Lucien Houlné (Paris, Albin-Michel 1963).

(12) *Cf.* Lamotte, *op. cit.*, p. 193.

(13) « Vous devez faire votre travail vous-mêmes ; les *Tathâgata* enseignent le chemin. » (*Dhammapada*, XX, 4.) « L'homme de mon espèce ne saurait considérer comme suprême la vérité ou le mensonge de ceux qui sont convaincus. » (*Anguttara-Nikâya*, VI, 25.)

Or ce qui est vrai le fut dès l'origine, car « En vérité, la Vérité est une, il n'y en a pas d'autre. » (14) Inversement, et pour la même raison, il est illégitime de mépriser une voie qui a pu conduire effectivement à l'état d'*Arhat*. Le fait que l'effort personnel qu'elle exige ait été expérimentalement utilisé en Chine par le *Mahâyâna* comme « propédeutique », comme *upâya*, ne prouve en rien qu'il s'agisse là de sa limite.

Non que, dans la pratique, une partie au moins du *Sangha theravâdin* ne paraisse attacher aujourd'hui une importance excessive à la lettre des textes et à la classification systématique des catégories et des fonctions mentales (15). Est-ce au détriment de la vie spirituelle ? C'est ce que nous n'avons pas le droit de dire *a priori* car, expression formelle nécessaire d'une vérité qui la dépasse, la « lettre » a ses raisons (15 *bis*) ; d'autre part, ainsi que l'a noté M. Frithjof Schuon, l'aspect « rationnel » de la doctrine possède sa valeur propre : méthode et symbole, « représentation et réalisation d'un mode particulier d'équilibre et de stabilité. » (16) Que cet aspect soit influencé de nos jours par des conceptions occidentales erronées, c'est un autre problème, dont nous examinerons plus loin quelques composantes.

A l'objection « littéraliste », le *Theravâda* oppose la déviation « sentimentale » : le *Mahâyâna*, dit-il, surimpose à l'effort de réalisation strictement individuel de la Doctrine, un aspect dévotionnel qui lui est étranger. Il serait aisé de remarquer que si l'interprétation populaire de l'Amidisme — et spécialement du *Jôdo Shin Shû* — peut comporter un débordement « sentimental » (17), il n'en est guère

(14) *Suttanipâta*, 884.

(15) Cf. notamment : *L'Enseignement de Ledi Sayadaw* (Paris, Albin-Michel, 1963).

(15 *bis*) « Enseignez selon l'esprit et selon la lettre... » (*Samyutta-Nikâya*, IV, 314 ; *Vinaya Pitaka*, I, 21.)

(16) *L'Œil du Cœur*, p. 141.

(17) Contrairement à une opinion répandue, le *Jôdo Shin Shû* ne croit pas que la dévotion soit en elle-même l'instrument de la Délivrance : elle n'est que l'expression de la croyance en la Toute-Puissance de la Grâce libératrice ; l'un de ses

autrement de l'aspect populaire du *Theravâda* (18). En fait, la « dévotion » est si peu surajoutée qu'elle apparaît, non pas comme le veulent les historiens, sous le règne de Kanishka, mais dès le *Parinirvâna* du Bouddha. C'est une fonction inhérente à la nature humaine : comme telle, elle a, ici encore, valeur de méthode et de symbole. La nécessité de son support peut être différemment ressentie, mais elle n'est nullement hétérodoxe en soi. Il ne peut y avoir contradiction entre l'effort personnel et la grâce : tout au plus différence de dosage et d'accent (19). En langage *Jôdo : tariki* (la « force d'un autre ») ne s'oppose pas à *jiriki* (la « force propre »), elle la complète et la couronne.

Ils ont « divinisé » le Bouddha : et les historiens d'évoquer aussitôt l'hérésie docétiste. Mais l'homme ne « divinise » pas, pas plus qu'il n'invente les textes canoniques. Et l'on ne sache pas que le *Dharma* comporte un « monophysisme » dogmatique à quoi le prétendu « docétisme » ferait opposition. Prétendre que le Bouddha fut « un être humain pur et simple », voire qu'il échappa à toute inspiration surnaturelle (20), ce n'est pas concourir à la vérité, c'est sacrifier aux habitudes mentales d'un positivisme suranné dont beaucoup d'érudits occidentaux sont eux-mêmes revenus. Nous n'avons pas à contester l'historicité de l'ermite Siddhârtha Gautama, même si elle se réduit, « objectivement », à des éléments

éminents adeptes, M. Otami Chôjun, écrit à propos d'un ouvrage de Shinran : « C'est pour ainsi dire, le magnificat de la grâce d'Amida plutôt qu'une confession de son credo. Pour lui, l'invocation du nom d'Amida n'est pas considérée comme une pratique qui détruirait le *karma* et une raison suffisante pour la naissance dans la Terre Pure, mais un acte d'admiration de la grâce du Bouddha. » (Introduction au *Tannishô*, *France-Asie*, nº 168 (Tôkyô, 1961).

(18) Lequel comporte d'ailleurs une valeur positive indéniable : c'est à lui que sont dus en grande part la douceur, l'urbanité, le caractère souriant des peuples *theravâdin*.

(19) Le meilleur exemple en est donné par le Zen, ultime aboutissement du *Mahâyâna*, qui met pourtant exclusivement l'accent sur l'effort personnel : mais à quel effort est due l'illumination « subite » ?

(20) Walpola Râhula, *op. cit.*, p. 19.

bien précaires. L'exemplarité de la vie humaine du Bouddha est essentielle à la Doctrine parce que celle-ci se place d'emblée au centre du problème de l'existence. La conception restrictive de son humanité est indéfendable parce que la Doctrine enseigne le moyen d'échapper aux données du problème. Le Bouddha étant homme, tout homme peut accéder à la bud-dhéité. Mais le Bouddha étant *seulement* homme, que vaudrait le Premier Refuge ? Il vaut, non en tant que le Bouddha *enseigne* la Sagesse, mais en tant qu'il *est* la Sagesse. « Quel bien cela peut-il vous faire de voir ce corps impur ? Celui qui voit le *Dharma* me voit, celui qui me voit, voit le *Dharma.* » (21) Etant le *Dharma*, il est la Vérité. Etant la Vérité, il est au-delà de la condition temporelle. L'« homme par excellence » est au-delà de l'homme (21 *bis*).

Reprocher au *Mahâyâna* de « diviniser », c'est prendre l'image pour la réalité. Les « dieux » sont dans tous les cas les symboles de la « nature propre ». Le patriarche Houei-Nêng enseigne : « Etre plein de compassion, c'est Avalokiteshvara. Avoir de la joie en exerçant la bienfaisance, c'est Mahâsthâmaprapta. Etre capable de vivre une vie pure, c'est Shakyâ-muni. L'équilibre et la droiture, c'est Amîthâbha. » (22) Les « dieux » sont en nous : à nous de les y découvrir. S'ils sont aussi sur les autels, c'est seulement pour nous y aider.

Autre question primordiale, mais à vrai dire liée à la précédente : celle de l'*anâtma* (pâli : *anattâ*), ou « non-*ego* ». Cette notion, unanimement acceptée par

(21) *Samyutta-Nikâya*, III, 120. La conception du *Dharmakâya*, le « Corps de la Loi », trouve ici sa source, et plus nettement encore dans le *Digha-Nikâya* (III, 84) : « Les Bouddha ont pour corps le *Dhamma*, le *Brahma*, sont le *Dhamma*, sont le *Brahma*. »

(21 *bis*) Ce *aritama* — dont Coomaraswamy souligne qu'il désigne aussi les Dieux védiques — est plus, en fait, que l'« Homme véritable » (*tchen-jen*) de la terminologie chinoise : c'est l'« Homme transcendant » (*chen-jen*), l'« Homme universel » (*El-insân al-kâmil, Vaishwânara*). *Vaishwânara* est d'ailleurs un nom d'Agni auquel, ainsi que le montre encore Coomaraswamy le Bouddha s'identifie (*Hindouisme et Bouddhisme*, pp. 135-6).

(22) *Discours et Sermons*, p. 77.

les Ecoles, ne soulèverait pas de difficulté particulière si quelques interprètes modernes du *Theravâda* n'en faisaient un cheval de bataille contre toute saisie métaphysique du *Dharma*. Il n'y a pas d'*âtma*, c'est-à-dire de « moi » séparé, propre à l'individu, donc, il faut le souligner, pas d'individualité transmigrante, l'impermanence étant la loi de la manifestation. Le but est évidemment de contrarier la « substantialisation » des phénomènes, et la création conséquente de facteurs d'attachement. Le moi est une « désignation », non une « entité ».

Mais peut-on affirmer, comme le fait entre autres le Vénérable Râhula, que « le Bouddha n'accepte aucun soi, grand ou petit » (23) ? Sans doute est-ce poser inexactement un problème délicat, la langue pâlie non plus que la langue sanscrite ne laissant apparaître ici aucune nuance dimensionnelle. « J'ai pris mon refuge dans le soi (*attâ*) », enseigne pourtant le Bouddha (24). Et encore : « Vous marcherez en prenant l'*attâ* pour lampe, l'*attâ* pour refuge, et point d'autre ; en prenant le *dhamma* pour lampe, le *dhamma* pour refuge, et point d'autre... » (25). *Attâ*, remarque le Révérend Râhula, doit être pris ici dans son sens le plus étroitement grammatical : c'est le pronom réfléchi « soi-même ». Il s'agit d'exprimer — ce qui n'est certes pas inexact du point de vue de la méthode — la nécessité déterminante de l'effort personnel. Mais ce « soi-même » est précisément celui auquel la Doctrine dénie toute réalité : prend-on refuge en une « désignation » ? Le *Dharma* peut-il s'identifier à une « désignation » ? Ou veut-on limiter l'expérience spirituelle ultime à un psychologisme sans issue ?

En fait, l'ambiguïté de l'*attâ* littéral ne peut pas ne pas être en elle-même signifiante, ne fût-ce que pour enseigner à la surmonter. La valeur individuelle de l'*attâ* est celle des textes, qui se situent, nous l'avons dit, au niveau de l'être ; son indéniable valeur uni-

(23) *Op. cit.*, p. 86. Il s'agit d'une évidente tentative de réfutation de l'œuvre de Coomaraswamy.

(24) *Digha-Nikâya*, II, 120.

(25) *Samyutta-Nikâya*, V, 164.

verselle est celle de l'expérience. Or l'une des caractéristiques de l'Enseignement est qu'il n'anticipe pas le résultat de l'expérience : il se contente de « montrer le chemin ». Le Zen l'indique comme étant l'atteinte de la « nature propre ». La « nature propre » est une signification du « soi ». Elle est identique aussi à la buddhéité (25 *bis*).

Outre la valeur immédiate de l'*anattâ* indiquée plus haut, on en aperçoit ainsi quelques autres situées sur d'autres plans. Interprétation subsidiaire peut-être, mais enseignée néanmoins par le Zen : faire comprendre que le soi (universel) est inexprimable, insaisissable par les concepts, qu'il n'a donc pas, en ce sens, d'existence « objective » ; c'est un argument pédagogique. Interprétation essentielle : il n'y a pas de « soi », pourrait-on dire, si ce n'est le « soi », la seconde partie de la formule, inexprimée, relevant du domaine de l'expérience. C'est l'itinéraire de la nature illusoire à la « nature propre ».

En réalité, le « soi » universel ne se distingue pas du *Nirvâna*, ni l'un ni l'autre n'étant effectivement le « but » de l'expérience, ni le « résultat » de la réalisation : *âtmâ, nirvâna, tathatâ* sont, par définition, au-delà du domaine de la causalité. Le *Mahâyânâ* enseigne en outre que *Nirvânâ* et *Samsâra* ne sont pas essentiellement distincts, mais désignent deux aspects de la même Réalité. Car toutes les dualités se résolvent dans la suprême Unité. Ces remarques voudraient confirmer qu'il n'y a ni hiérarchie ni différence entre les perspectives finales des diverses Ecoles : l'une comme l'autre tendent à écarter, par les moyens qu'elles expérimentent comme les plus adéquats, les obstacles à l'Illumination, à la perception directe de la « nature propre », à la « vue » de « Cela qui est ».

(25 *bis*) Il est assez remarquable que le même rôle de « conducteur du char » est attribué, selon les textes, au *Dhamma*, à *l'attâ* ou au Bouddha. Cf. aussi Bodhidharma : « Voyez en votre nature propre (*sing*), car cette nature est le Bouddha lui-même. »

***

Car il n'y a pas de « petite » ni de « grande Voie », sinon adaptées aux possibilités individuelles. La diffusion du *Dharma* par chacun « selon son mode d'expression propre », le « don des langues » reconnu au Bouddha sont sans rapport réel avec les modalités linguistiques de l'« indo-aryen ». Ils symbolisent la différenciation des « voies » selon les facultés réceptives des auditeurs. Certains historiens croient pouvoir imputer les dissensions premières à un conflit entre les laïcs et les moines, voire entre les *Arhat* et la foule des adeptes : c'est sans doute toucher à l'essentiel, toute notion de « conflit » mise à part. Le pèlerin chinois Hiuan-tsang assure qu'au Concile de Pâtaliputra, les « saints » et les « profanes » constituaient deux communautés séparées : a-t-on le droit d'y voir la constatation d'un schisme doctrinal des « sans-grade », d'une rébellion au nom de la facilité ? Ou ne s'agit-il pas plutôt de la division du *Sangha* en deux groupes de niveau spirituel différent, et astreints en conséquence à des modes de réalisation distincts ? (26). S'il existe une « petite Voie », c'est le « *Dharma* pour les laïcs » (27). Et c'est aussi, enseigne Shinran, le *Jôdo-mon*, par opposition au *Shôdô-mon* : « Pour les illettrés, pour ceux qui ne peuvent s'engager dans la lecture des *sûtra* et de leurs explications, il y a une invocation facile à prononcer, aussi appelle-t-on cette école la « Voie facile ». Ceux qui font de l'étude l'essentiel de leurs occupations constituent l'école de la Voie sainte, ou de la « Voie difficile » (28). En mode hindou, on dirait qu'elles relèvent respectivement de *bhakti* et

(26) Nous pensons trouver confirmation de ce fait dans la tradition rapportée par Paramârtha et Ki-tsang, selon laquelle les Ecritures auraient été *simultanément* fixées *dès la mort du Bouddha*, par l'assemblée « intérieure » des *Arhat* et par l'assemblée « extérieure » des fidèles (*Cf.* Lamotte, *op. cit.*, p. 151).

(27) « ... Car dans ses occupations, aucun d'eux ne saurait complètement s'accorder à ce qui est exigé des moines. » (*Suttanipâta*, 393.)

(28) *Tannishô*, ch. XII (*France-Asie*, nº 168).

de *jnâna*. Le dosage de l'une et de l'autre est moins affaire de scolastique que d'opportunité et de tempérament. La distinction des voies, enseigne Houei-Nêng, « n'existe pas dans le *Dharma* lui-même, mais dans la différenciation que fait l'esprit des gens » (29). Car « tous les *sûtra* et toutes les écritures des Ecoles *Mahâyâna* et *Hinayâna*, ainsi que les douze sections des Ecritures canoniques ont été pourvus de la substance leur permettant de s'adapter aux différents besoins et aux divers tempéraments des hommes. » (30)

Que l'adaptation se soit globalement étendue aux communautés humaines, aux génies raciaux, aux civilisations, que, réciproquement, elle les ait marqués de son influence, n'infirme en rien ce premier principe. Vingt siècles et plus de vie relativement autonome des Ecoles accuse les différences formelles, à quoi s'ajoutent les tentatives d'emprise du pouvoir temporel (31). La notion de conformité au Bouddhisme primitif est ainsi dépourvue de sens, note M. Frithjof Schuon : demande-t-on « quelle est, parmi les branches d'un arbre, la plus conforme à la racine » ? (32) C'est la même sève, issue d'un même sol, qui produit la diversité des branches : l'hétérodoxie ne caractérise aucune d'entre elles, mais seulement les végétations parasitaires. C'est assez dire, comme le confirme Houei-Nêng, qu'« il ne peut y avoir deux voies dans la Loi du Bouddha ; il n'y a qu'une seule voie » (33).

Pierre GRISON.

---

(29) *Op. cit.*, p. 124.
(30) *Ibid.*, p. 64.
(31) On sait ce qu'il en est de nos jours à cet égard, et non seulement en fonction des événements du Viêt-Nam : dans tous les pays d'obédience *theravâdin*, le Bouddhisme est — officiellement ou non — « religion d'Etat ». En Chine, le peu qui en subsiste a reçu la cagoule de l'inquiétante *Buddhist Association of China*. Le Tibet a cessé d'être. Partout, le *Sangha* est menacé de modernisme, de « progressisme » ou d'extinction différée.
(32) *Images de l'Esprit* (Paris, Flammarion, 1961), p. 170.
(33) *Op. cit.*, p. 52.

LES LIVRES

René Nelli, Ecritures cathares, (Denoël 1959).

M. René Nelli a publié, il y a quelque temps déjà, une traduction de tous les écrits cathares qui sont parvenus jusqu'à nous. Ils se réduisent d'ailleurs à peu de chose, les sept petits traités formant le *Livre des deux principes*, le *Rituel romain* dit de Lyon et le fragment de *Rituel latin* publié en 1939 par le R.P. Dondaine.

Le nom de *cathare* (pur) a été attribué à des groupes originellement différents, au XII[e] siècle, en Allemagne, puis en Italie et en France. On ne le connaît que grâce à des témoignages fragmentaires, qu'il faut compléter, si l'on peut dire, par les procès-verbaux des notaires de l'Inquisition, évidemment partiaux par leur fonction même. C'est au début du XI[e] siècle que le mouvement religieux connu sous le nom de catharisme fit son apparition en Occilogne, en Allemagne et en Angleterre au cours du XII[e] siècle. Une certaine identité entre les conceptions de Manes et celles des cathares sembla établir une filiation aux yeux des contemporains. Les cathares champenois, brûlés en 1239, passaient pour les disciples attardés de Fortunat, évêque manichéen d'Hippone, chassé par saint Augustin, manichéen lui-même en sa jeunesse. Fortunat, exilé en Champagne, aurait converti les ancêtres des cathares du XII[e] siècle. Raymond Féraut, troubadour du XIII[e] siècle, affirma que les manichéens de Toulouse étaient les descendants de ceux qui furent chassés d'Arles au IX[e] siècle. Des historiens supposent que les cathares de France et d'Italie ont emprunté leur système dualiste aux églises bogomiles de Macédoine et de Bulgarie, qui s'étaient constituées en ces pays au début du X[e] siècle. Car Nazaire, évêque patarin (ou cathare) d'Italie avait fait le voyage de Bulgarie pour s'assurer de la véritable « orthodoxie » cathare. Le dualisme de ces Bogomiles remontait semble-t-il à l'ancien manichéisme par l'intermédiaire de l'hérésie paulicienne, violemment combattue par les empereurs d'Orient, qui chassèrent ses tenants d'Arménie et les déportèrent en Thrace et en Macédoine au VIII[e] siècle, là, où, un siècle plus tard les Bogomiles devaient se manifester. Ce qui, en définitive, semble donner la filiation suivante : mazdéisme, gnose, manichéisme, pauliciens, bogomiles et enfin cathares et albigeois. Mais en réalité il n'y a pas là une question historique mais idéologique, un problème

permanent qui est celui du mal. La preuve en est donnée par le fait qu'il existe encore aujourd'hui un centre d'études cathares, qui, depuis 1950 publie à Arques (Aude) une revue trimestrielle les *Cahiers d'études cathares*. Ajoutons que le catharisme a eu trois centres de diffusion en Europe, le milanais avec le château de Monteforte, le midi occitan avec Toulouse et le château de Montségur et la Champagne avec le château de Montwimer.

*
**

Il est fort difficile de connaître exactement les positions théologiques des cathares. Les érudits supposent que pour eux Dieu, perfection absolue, ne pouvait avoir créé le mal et que par conséquent le monde était l'œuvre d'une autre puissance, le démiurge, responsable de la matière. Qu'il ait existé une parfaite égalité entre les deux principes ou une relative subordination, le mal n'était pas pour les cathares comme pour les scolastiques une notion purement négative et comme un oubli de l'esprit. L'esprit toujours impeccable par nécessité ne pouvait être lié aux maux de la terre. Bien qu'attachés par leur foi aux Evangiles, les cathares ne pensaient donc pas que le Christ se fut incarné. Spiritualité pure, il ne pouvait pas avoir participé à la vie du monde. Sa mission avait consisté à révéler aux hommes leur véritable devoir qui consistait à fuir tout ce qui les rattachait à la matière, le mensonge, le sommeil, l'oubli, le plaisir des sens, et même le mariage, qui perpétue la chute. Leur principale vertu était le courage nécessaire à l'homme pour surmonter les limitations que lui impose le mal. Ce qui explique leur notion de l'*endura*, ou jeûne rituel, pouvant aller jusqu'à la mort volontaire par inanition, qui n'était sans doute pas de pratique courante, mais se situait dans la logique de leur foi. Étant donné la rigueur de cet « angélisme », on conçoit que le nombre des « bonshommes », comme on les appelait en Occident, n'ait jamais été très considérable. Il existait d'ailleurs chez eux une hiérarchie qui comprenait trois degrés de perfection, les auditeurs, les croyants et les parfaits. Les croyants recevaient le *Pater* et les parfaits le *Consolamentum*, généralement à l'heure de la mort, sorte de baptême spirituel destiné à unir l'âme à l'esprit. Une fois *consolé* le parfait devenait libre d'une liberté fort supérieure à celle que suppose le libre-arbitre humain qu'ils attribuaient d'ailleurs au démiurge.

*
**

Si le catharisme subsiste encore sous des formes diverses ou larvées, c'est qu'il agite deux questions capitales les plus humainement insolubles, celles du mal et du libre-arbitre. Pour finir, questionnons les philosophes. Pour Aristote le bien réside dans l'équilibre entre des excès opposés et le mal est justement un excès ou un défaut.

Pour Pythagore le bien est l'unité, le mal la dualité. Pour Platon le Bien domine, mais il existe cependant dans chaque être deux âmes la Même et l'Autre.

Si l'on se place au plan de la métaphysique, on peut douter que la question du mal se pose. En tous cas Leibniz répondrait que le mal est la limite et sur ce plan la limite de la vérité est l'erreur. Si l'on se place au plan de la physique, on peut douter que le mal physique soit vraiment un mal, puisque ce mal, qui est douleur, est un avertissement providentiel qui annonce que la limite du bien est dépassée. Enfin sur le plan moral, qui est en fait le véritable domaine du mal, il est « péché » ou absence de rectitude de l'action, ce qui relève à la fois de l'erreur et du franchissement de la limite.

Est-il permis de dire que trop souvent le problème, s'il y en a un, semble avoir été toujours mal posé ? On ne peut s'empêcher de penser que trop souvent il y a confusion de registre, de plan de réalité et d'explication. Pour le bon sens et la logique mal et bien sont inséparables et on ne peut parler de l'un sans évoquer l'autre. Mais sur le plan métaphysique il ne peut y avoir ni bien, ni mal. La dualité rationnelle et humaine ne peut s'appliquer à la réalité divine et le problème du mal pourrait être considéré comme une notion de morale faisant une incursion illégitime dans le domaine de l'esprit.

Luc Benoist.

To'lo'i djuat, coutumier de la tribu Jarai, et *Prières jarai*, par Pierre-Bernard Lafont (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris 1963).

Les *Jarai* sont l'une de ces peuplades dites « primitives », mais attachantes, du Sud-indochinois, que les Viêtnamiens rejettent ou dominent sous le nom de *Moï* (= sauvages). Leur tradition relève de ce qu'on est convenu d'appeler l' « animisme », encore que le RP. Dournes se soit efforcé de montrer — non sans raison — que sous l'obscurcissement actuel du symbolisme apparaissaient les traces d'une cosmogonie cohérente et d'une spiritualité authentique. Au cas particulier des *Jarai*, signalons la très actuelle survivance des « Rois » du Feu, de l'Eau et du Vent, dont il est trop aisé de dire — ce que ne fait d'ailleurs pas M. Lafont — qu'ils sont seulement les « prêtres » d'un génie malfaisant, en négligeant leur rôle régulateur.

Après les *Rhadé* — qui sont les plus ouverts à la « civilisation » —, les *Sré*, les *Bahnar* et les *Stieng*, les *Jarai* se voient donc proposer une écriture romanisée et un coutumier figé. L'acte de la vie courante n'a pas encore cessé pour eux d'avoir valeur rituelle. Le coutumier n'est donc pas l'application d'une loi morale

« naturelle », moins encore celle d'une loi sociale conventionnelle, mais d'une logique réparatrice qui tend à rétablir l'équilibre rompu par la faute. Très littéralement, l'inceste est la cause de la sécheresse, l'impureté celle de la stérilité des graines. La rupture de l'ordre est celle de l'harmonie cosmique. Aussi la réparation rituelle, sous la forme du sacrifice, est-elle la règle absolue. Les « prières » — simples et belles de forme — rassemblées par M. Lafont, sont les invocations d'accompagnement du sacrifice : « *Que le génie sache que la cause a disparu, que la faute est effacée.* »

Pour difficile et méritoire qu'il soit, un tel travail est exactement semblable à l'institution d'un musée d'ethnologie : il s'agit — mais à l'intention des seuls curieux — de conjurer l'*oubli* de la tradition qui est la constante de tels peuples. On cristallise en fait un état décadent. Et l'on n'empêche nullement ainsi que s'accélère la décadence : les *Jarai* et leurs semblables sont condamnés, soit à disparaître, soit à survivre dans l'assimilation à la civilisation industrieuse de la plaine : la nuance est à peine sensible. Alors, le coutumier nous restera...

Pierre GRISON

De l'Astronomie à la Médecine : le Ciel, la Terre, l'Homme (tome V du *Traité de Médecine chinoise*), par le Dr. A. Chamfrault (Ed. Coquemard, Angoulême, 1963).

Selon un paradoxe qui nous est propre, la vogue actuelle de la médecine chinoise en Occident n'a pas pour conséquence une meilleure connaissance de la tradition sur laquelle elle s'appuie. Il est vrai qu'à la même heure, les communistes chinois et nord-viêtnamiens procèdent à une réhabilitation surprenante, mais purement pragmatique, des méthodes anciennes. De fait, si, en dépit de tous les efforts et de toutes les querelles, l'explication des « méridiens » est impossible selon la physiologie matérialiste, on n'en guérit pas moins effectivement par l'acupuncture.

Et c'est bien à contre-courant des idées reçues que, dans un précédent tome du même ouvrage, le Dr Chamfrault proposait à la sagacité de ses lecteurs une traduction du *Nei-king*, le vieux traité de médecine de l'Empereur Houang-ti. Il confirme ici qu'à son sens, la médecine chinoise s'explique mieux par l'emblématique de la cosmologie taoïste que par des assimilations abusives aux critères de l'Occident. En fait, que les fruits ne s'expliquent pas sans les racines.

Il faut quelque courage, aujourd'hui, pour le dire, et l'ouvrage valait d'être signalé, même si, pour un lecteur des *Etudes Traditionnelles*, son exposé discontinu et parfois touffu peut sembler manquer par trop de rigueur doctrinale. La Grande Triade du Dr Chamfrault ne s'appuie, certes, ni sur l'intuition immédiate, ni sur la science traditionnelle de René Guénon. Sur le plan qui l'intéresse ,le souci de l'application pratique et du comportement est limité, mais légitime.

Pierre GRISON

Spiritualité du Japon, par M.H. Lelong, O.P. (Julliard, 1961).

C'est un truisme, chez les voyageurs occidentaux, et notamment chez les missionnaires, que l'affirmation selon laquelle le Japon est doté, en fait de « religion », d'un esthétisme sentimental et vaporeux. Bien qu'avec infiniment de nuances et de talent, le R.P. Lelong ne développe pas un point de vue différent.

Certes, il a saisi toute la valeur de la « *perfection qui se fait oublier* », du dépouillement, de la « pauvreté » esthétique — ce qu'on appelle *seihin* — : atteinte immédiate de l'essentiel par la simplicité de l'expression. Qu'une telle perfection soit difficilement égalable n'implique certes pas qu'elle trouve en elle-même sa propre fin, ni que l'âme japonaise y trouve sa limite. Où est la « spiritualité » ? Le P. Lelong ne peut s'interdire de l'éprouver dans le « *climat poétique subtil* » d'Ise, chef-d'œuvre du *seihin*, mais intraduisible en langage didactique : c'est seulement dire qu'elle peut s'exprimer valablement par l'esthétique, aussi bien que par le dogme. Le contenu est indépendant de la forme. Mais la forme ne vaut que par le contenu.

La notion de l'esthétique comme « *phénomène religieux* » — étonnante sous la plume d'un prêtre — nous introduit ici aux pires confusions : elle n'est telle que relevant de l'art sacré ; or l'art sacré n'existe que comme expression d'une tradition authentique et complète. Elle l'est aussi, noterait M. Frithjof Schuon, comme « preuve de Dieu », comme reflet d'une Perfection que seule peut saisir une exceptionnelle « intuition visuelle ». Elle n'est donc, en ce sens, ni une « spiritualité », ni une « religion », mais littéralement une *théologie* : la perfection esthétique *parle* de Dieu. Comme *seihin*, elle possède encore une vertu d'ascèse, de dépouillement de l'accessoire : ainsi peut-elle être admise comme une « propédeutique du Zen ». Ni le Zen, ni le Shintô ne sont des « esthétiques », mais l'esthétique est leur mode d'expression privilégié, adapté à la mentalité d'un peuple que la sobriété naturelle introduit sans effort à la pureté primordiale. Disons encore que, dans le monde actuel, cette faculté demeure son unique et fragile sauvegarde.

Pierre GRISON

TABLE DES MATIÈRES

ERRATA

N° 377, mai-juin 1963

Page 102, ligne 13 : au lieu de « Cinq Apôtres », lire : « Cinq Ancêtres ».

Page 102, note (3), 6e ligne, lire : Cinq, nombre des Ancêtres », est le nombre de la Terre. Mais les 10 Ancêtres plus le *T'ai-ko...* »

Page 103, ligne 21, lire : « avec les cinq bonzes ».

Page 105, note (12), lire : « Cf. note 11 ».

Page 107, note (19), lire : Wang Yun-long.

Nos 378-379, juillet-août et sept.-oct. 1963

Page 148, note 2, ajouter un guillemet avant : *Seule*.

Page 150, ligne 17, lire : *principiel*, au lieu de : principal.

Page 153, ligne 3, supprimer la virgule après : *chose*.

Page 156, ligne 9, lire : *relever*, au lieu de : déclarer.
ligne 10 du bas, lire : *révélations*, au lieu de : relations.

Page 157, ligne 2 du bas (texte), lire : *donc*, au lieu de : dont.
note 2, ligne 1, lire : *émanationniste*, au lieu de : émationniste.

Page 159, ligne 9, ajouter *est* après : *monde*.

Page 163, ligne 5, lire : ne peut pas *ne pas* être, au lieu de : ne peut pas être.

Page 180, ligne 22, lire : *un gnostique*, au lieu de : une gnostique.

Page 183, ligne 21, lire : *ni inévitable*, au lieu de : ni évitable.
ligne 10, lire : *présence en Dieu*, au lieu de : présence de Dieu.

Page 185, dernière ligne du texte : *Ton*, au lieu de : ton.

Page 187, note 1, lire : *al-Ghawâlî*, au lieu de : al-Chawâlî.

Page 188, ligne 2, lire : *voix*,
au lieu de : Voix.

Page 210, avant-dernière ligne, lire : *Siegmund*,
au lieu de : Siegfried.

Page 224, ligne 6, lire : *du* Bön-Po,
au lieu de : de Bön-Po.
lignes 7 et 8, lire : *prébouddhique*,
au lieu de : prébouddique.
ligne 8, supprimer les s après *confucianiste* et *taoïste*.

Page 227, note, ligne 8, lire : *Israélites*,
au lieu de : Israélistes.

Page 228, ligne 2, lire : *toujours*,
au lieu de : oujours.
ligne 3, lire : *tardif*,
au lieu de : ardif.
Ligne 4, lire : qu'on *ne* le croit,
au lieu de : qu'on le croit.

Page 229, ligne 4, lire : *rapport*,
au lieu de : raport.

Page 231, ligne 13, lire : *Essences*,
au lieu de :Esesnces.
ligne 18, lire : *Peaux-Rouges*,
au lieu de : Peau-Rouges.

Page 232, fin de la longue note, ajouter : *Paris* 1926 après *Amérique du Nord*.

Page 233, ligne 22, lire : *Odjibway*,
au lieu de : Odjbway.

Page 234, ligne 11 du bas (texte), lire : *attaché*,
au lieu de : ataché.

Page 236, ligne 15 du bas (texte), ajouter une virgule après *chamanes*.
ligne 11 du bas (texte), ajouter une virgule après *également*.
ligne 9 du bas (texte), remplacer la virgule par un point.
ligne 8 du bas (texte) : *Il* avec majuscule.
ligne 7 du bas (texte), ajouter une virgule après *socialement*.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 12-1963